孙村的路

后革命时代的人鬼神

吴重庆 著

中国乡村，社会历史、现实与理论系列 黄宗智 主编

法律出版社
LAW PRESS · CHINA

吴重庆文字精炼高雅，思想宽广活泼。本书描述生动，可读性高，并且带有较重要的理论含义。全书从头到尾都与海内外众多过去的研究对话，实证材料新鲜并有不少出人意料的发现。本书后面附有他对自己父亲（90岁高龄但记忆力很好的前乡绅）的系统访谈，加深了全书的历史感和真实感。

——黄宗智（美国加利福尼亚大学洛杉矶校区历史系教授）

吴重庆运用翔实可靠的资料加之具有独创性的阐释，生动且具有说服力地将现代中国基层社会日常宗教实践中时而可以见到的与传统断裂或接续的复杂的具体情况呈现在我们的眼前。

——村田雄二郎（日本东京大学大学院综合文化研究科教授）


ISBN 978-7-5118-64

9 787511 864390

定价：36.00元

上架建议 中国乡村研究

孙村的路

后革命时代的人鬼神

吴重庆 著

中国乡村：实践历史、现实与理论系列 黄宗智 主编

法律出版社

图书在版编目(CIP)数据

孙村的路:后革命时代的人鬼神/吴重庆著.—
北京:法律出版社,2014.5
ISBN 978-7-5118-6439-0

Ⅰ.①孙…　Ⅱ.①吴…　Ⅲ.①村史—莆田市　Ⅳ.
①K295.73

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第103846号

孙村的路:后革命时代的人鬼神 | 吴重庆 著 | 责任编辑 高 山
装帧设计 马 帅

开本 720毫米×960毫米 1/16　　印张 15.75　字数 212千
版本 2014年6月第1版　　印次 2014年6月第1次印刷
出版 法律出版社　　编辑统筹 学术·对外出版分社
总发行 中国法律图书有限公司　　经销 新华书店
印刷 三河市龙大印装有限公司　　责任印制 陶 松

法律出版社/北京市丰台区莲花池西里7号(100073)
电子邮件/info@lawpress.com.cn　　销售热线/010-63939792/9779
网址/www.lawpress.com.cn　　咨询电话/010-63939796

中国法律图书有限公司/北京市丰台区莲花池西里7号(100073)
全国各地中法图分、子公司电话:
第一法律书店/010-63939781/9782　　西安分公司/029-85388843
重庆公司/023-65382816/2908　　上海公司/021-62071010/1636
北京分公司/010-62534456　　深圳公司/0755-83072995

书号:ISBN 978-7-5118-6439-0　　定价:36.00元
(如有缺页或倒装,中国法律图书有限公司负责退换)

献给父亲(1921~2012)

一位刚毅的孙村末代乡绅

“实践社会科学”系列丛书总序

中国和美国的社会科学近年来多偏重脱离现实的抽象理论建构,而本系列丛书所强调的则是实践中的经济、法律、社会与历史以及由此呈现的理论逻辑。本丛书所收入的理论作品不是由理论出发去裁剪实践,而是从实践出发去建构理论;所收入的经验研究则是那些具有重要理论含义的著作。

我们拟在如下三个子系列内收入精选后的重要作品,将同时推出中文版和英文版;如果相关作品已有英文版或中文版,则将其翻译出版。三个子系列分别是实践法史与法理、实践经济史与经济学、以及中国乡村:实践历史、现实与理论。

现今的社会科学研究通常由某一特定的理论立场出发,提出一项由该理论视角所生发出的研究问题,目标则是要去证明(有时候是否证)所设定的“假说”。这种研究方法可以是被明确说明的,也可以是未经明言的,但总是带有一系列不言而喻的预设,甚或是无意识的预设。

因为当下的社会科学理论基本上发端于西方,这种认识论的进路经常伴随着西方的经验(诸如资本主义、自由市场、形式主义法律等)以及其理论抽象乃是普适真理的信仰。而在适用于发展中的非西方世界时,社会

科学的研究基本上变成一种探索研究对象国家或地区的不足的工作,经常隐含或者公开倡导着在西方“模式”道路上的发展。在经济学和法学领域内,它表现得最为明显,这是因为它们是当前最形式主义化和意识形态化的学科。而中国乡村的历史与现实则是最明显与主流西方理论不相符的经验实际。

我们的“实践社会科学”书系倡导把上述的认知过程颠倒过来,不是从源自西方的理论以及由此得出的理论假说出发,而是从研究对象国家的实践历史与现实出发而后进入理论建构。近代以来,面对着西方在经济、军事以及文化学理上的扩张,非西方国家无可避免地被卷入充满冲突性斗争的历史情境内——传统与西方的“现代性”、本土的与引进的、东方的与西方的两者之间的矛盾。若从西方理论的视野去观察,发展中国家的历史社会实践中所发生的几乎必然是悖论式的。

我们从实践出发,是因为不同于理论,实践是生成于研究对象国家自身的历史、社会、经济与政治的情境、视域和话语内的。而且由实践(而非理论)出发所发现的问题,更有可能是所研究国家自身的内生要求,而不是源自西方理论/认知所关切的问题。

实践所展示的首先是悖论现象的共存——那些看起来自相矛盾且相互排斥的二元现实,但却既真实又真切地共存着,例如:没有(社会)发展的(全球化的)商业化、没有民主的资本主义、或者没有相应的司法实践的西化形式主义法律。它挑战着那些在它们之间预设因果关系的主流西方理论的有效性,因此呼吁着新理论的构建。此外,理论往往由源自西方的形式演绎逻辑所主导,坚持逻辑上的前后一贯,而实践则不同于理论,惯常地容纳着看起来是自相矛盾的现象。从实践出发的认知要求的是,根据实践自身逻辑的概念化来建构理论——比如中国的“摸着石头过河”。

从实践出发的视野要求将历史过程作为出发点,要求由此出发的理论建构。但是,这样的实践和理论关怀并不意味着简单地拒斥或盲目无视西方的社会科学理论,而是要与现有理论进行自觉的对话,同时自觉地借鉴和推进西方内部多样的非主流理论传统。此类研究还可以表明在实际层面上,在西方主流的形式主义理论以外,有必要结合西方主流以外的理论传统去理解西方自身的经验——例如,结合法律实用主义(以及马克

思主义和后现代主义）和主流的"古典正统"法学传统，去理解美国法律实践的过去和现在，或者结合马克思主义与实体主义和主流的亚当·斯密古典自由主义经济学传统，去理解西方的实践经济史。更重要的还在于，要去揭示这些存在于实践中的结合的运转理论逻辑，在这些看起来相互排斥的二元对立之间，去寻找超越"非此即彼"之逻辑的道路。

我们的丛书拟收入在实践法史与法理、实践经济史与经济学、和中国乡村的实践历史、现实与理论研究领域内的此类著作，也包括讨论中国创新的著作，这些创新已经发生在实践内，但却尚未得到充分的理论关注和表述。我们的目标是要形成一系列具有比主流形式主义研究更适合中国自身的历史和现实的问题意识和理论观念的著作。

黄宗智

"实践社会科学"系列丛书主编

前言：大道朝天，小径依然

孙村位于福建莆田境内，是一个临海的偏僻小村，传统上主要以农业维持生计。由于地少人多，加上水资源严重不足，兼业谋生也是孙村的另一传统。

20世纪80年代以来，随着国家限制农民“离土离乡”政策的放松，孙村一带的人们更是大规模踏上了外出谋生的道路。他们“离土”，但并不选择“进厂打工”，而是整合乡土社会的传统资源，形成了今日蔚为壮观的遍布全国城镇的金银首饰业店；他们“离乡”，但并不选择落户城市，而是穿梭于城乡之间，依然以乡村社会为中心，呈现出当代中国乡村“空心化”的反向运动。

本书取“孙村的路”之名，意欲表达如下几层含义：

1. 轨迹（Route）

“革命”的发生以及“以经济建设为中心”的“变革”时代的来临，固然使孙村发生了巨大变化，但如果撇开意识形态立场上的大是大非的争执，回到一个偏僻小村的社会场域，便可发现“革命”对乡村生活带来的转折性的影响仍然是有限的。

对土地及其他社会资源都极为匮乏的、从古至今都一直挣扎于温饱线上的孙村人来说，任何一场革命或者变革都不可能直接带给他们额外丰厚的赐予。在此意义上，革命或者变革毋宁是孙村人的外在事件。从作为

本书附录的“革命前及革命时期的孙村”的实际情况看,孙村人为了应付窘迫的生计,远在中国实行“改革开放”政策之前,就普遍悄悄开始了“分田到户”(革命时期)以及“离土离乡”的兼业谋生。

所以,勾勒孙村的真实“轨迹”,与其专注于描绘时代的“大转折”,不如退而探寻其隐藏于乡土社会深处的“秘径”。

2. 小径(Path)

革命风潮的涌来与退去,一方面并没有彻底瓦解乡村社会如毛细血管般发达的“权力的文化网络”;另一方面依赖本土资源安排生计的村民,在社会变迁的背景下,仍然因时就势,重新编织各式细微的社会网络。村民如匍匐乡土的蚂蚁(所谓“蚁民”),一旦旧道受阻,必定东奔西走,左冲右突,并携老带幼,寻找新途,觅食筑巢。

从时代大道折入乡间小径,放低身段,平视乡土,展现“蚁民”护卫或编织底层社会网络的困顿与智慧,这也是本书的基本取向。就此而言,作者无意于将孙村的日常生活描述为一部新时期的汉人社区“民族志”。

本书将主要笔墨花在对孙村人初级社会关系(如地缘及姻亲关系)及民间宗教生活的描述与分析上,企图呈现孙村人虽位居主流社会边缘,但其心理及精神世界的层次性却远较主流社会丰富。这样的努力并不是为了认同“民粹”的立场,而是为了阐明作为支撑今天孙村“空心化”反向运动的“母体”的“小生境”(Microenvironments)的社会与文化,也可以说是为了揭示孙村“空心化”反向运动的“路径依赖”(Path dependence)——一条打通“过去”与“现在”的幽暗秘径。

3. 道路(Road)

这是实在的道路。

孙村本为穷乡僻壤,可资利用的外部资源有限,所以,哪怕是一项多么细小的乡村公益工程,都需要“民间权威”极尽动员整合之力。在不同时期,孙村修过数条规模不等的村道。由于时势不同,“民间权威”作为动员本土社会文化资源、倚借神明及国家权力符号的策略,也有不同的因应与调整。在动员、协调、博弈的过程中,“民间权威”与村人、神明、基层政府的互动,生动地叠现出“权力的文化网络”(Culture nexus of power)。

把“筑路”作为本书的一个独立章节,是为了以个案说明在孙村这一

“小生境”中,其本土社会文化资源的特色乃至活力涌现,都与村民日常的民间宗教活动有着直接的联系;同时,也可从中窥视今天出现于孙村的“空心化”反向运动的端倪。

4. 趋向(Approach)

“趋向”不过是提供了一个入口,也并没有预设的目标。孙村的“空心化”反向运动当然不是设计出来的,而是基于本土社会文化资源演化的结果。

在中国中部农村的“空心化”现象愈演愈烈之际,以孙村为中心的大约半径5公里的区域,却在没有地方政府支持和外部资本介入的情况下,近20年来渐渐聚集起金银首饰业的各类生产要素,成为可以辐射全国的金银首饰业中心。其奥秘在于,孙村的本土社会网络恰当地支持了以家庭为单位的小本创业,从而使得本土社会网络的功能得以充分放大。而民间宗教活动又不断地提升社区的共同体意识,也为“离土离乡”的村人提供社区认同和维系、扩张其本土社会网络的途径。在此,“离土离乡”的经济活动并没有成为离析本土社会文化资源的毒剂,相反,二者之间一直处于相互激发的动态过程之中。这一动态的过程,构成孙村的“空心化”反向运动的趋向。

大道朝天,小径依然。

循此乡间小径,也许可以走出一方新天地。

目录

第一章　通婚圈·姻亲网

一、通婚圈:社会变迁与“通婚地域”的伸缩

在孙村,“成人”(结婚)和“起厝”(盖房)是村人毕生的两件头等大事,被统称为“做乾坤”。如果说“起厝”完全取决于村人经济能力的话,那么“成人”的制约因素则远为复杂,其中包含丰富的人文信息。我选取“通婚地域”作为调查项目,目的在于透视社会变迁过程中的乡村人文环境变化。

(一)孙村的乡土社会空间

1. 行政及地理空间

孙村距莆田市区约30公里,位于平海半岛丘陵地带,前后临靠两个小海湾(俗称“前海”、“后海”),距“前海”(早在清末即辟为盐场)2公里,距“后海”(20世纪80年代末被围垦)不足1公里。孙村的东面为9座相连的小山(俗称“九山”),西面为7座相连的小山(俗称“七山”),高度都在百米上下,而且皆北起“后海”而南赴“前海”,东西山脉相距不足2公里。因此,孙村事实上处于一个四面为山、海包围的方圆约6平方公里的相对独立的地理空间里。不过“山外有山”,在“九山”和“七山”的东面和西面,分别有同为南北走向的鹭峰和笔架山,海拔都在500米上下。笔架山的西侧为肥

沃的兴化平原(俗称“洋面”),鹭峰的东面为台湾海峡。可以说,上述6平方公里的外围也不失为一个相对独立的地理单元,面积约50平方公里。

在莆田,至今仍流行“界外”之说。所谓“界”,原为清政府为剿灭郑成功部而在莆田沿海实施坚壁清野时所划定的界域。凡属坚壁清野范围的,即称“界外”。“界外”被当作贫穷落后和愚昧闭塞的贬义词。“洋面人”或“城里人”一直不屑于和“界外人”打交道。

不过,“界外”之说不全出于主观偏见。“界”即位于上述笔架山的东侧,那是平原与丘陵的交界处。“界外”历来地少人多,加上水源缺乏,丘陵旱地居多,只能常年以番薯(地瓜)为主食。一旦逢旱年,更是困苦不堪。此亦导致“界外”的文教落后,传统科举而取仕者少之又少。所以,孙村所处的“界外”之地,事实上既是一个相对独立的地理空间单元,也是一个相对独立的人文经济区域。

孙村目前属埭头镇武盛村管辖,而孙村又为邻近的东峤镇和北高镇所包围,其与埭头镇的“版图”并没有真正接壤。孙村的行政归属自民国以来一直变化不定。1935年,保甲制度在当地推行,孙村属南美乡(乡部设在目前北高镇的山前村)龙东保(管辖范围为目前的东峤镇田柄村、北高镇山前村和埭头镇武盛村);1940年至1949年,孙村归埭头乡北渚保(管辖范围为目前的埭头镇武盛村和后温村);1949年短期归北高区;1950年、1951年,孙村又归埭头区湖渚乡(管辖范围为目前的东峤镇上塘村和埭头镇武盛村);1952年孙村改归前沁区(管辖范围为目前东峤镇前江村);1958年至今,孙村归埭头公社武盛大队(1982年改称埭头镇武盛村);据说,在1985年、1986年间,又曾有动议把孙村所属的武盛村划归东峤镇,后因当时的村领导不愿重新投入“成本”与东峤镇领导“搞好关系”而遭抵制。

兹将孙村的行政归属变更情况见表一:

从表一可以看出,尽管孙村在近80年的时间里屡次变更行政归属,但是,其所有上级行政单位的管辖范围几乎都在上述6平方公里的相对独立的地理空间单元之内,这说明基层正式的行政网络大体是以乡村非正式的社会网络为基础的。

表一　孙村行政归属变更情况

时间	上级行政单位	上级行政单位辖区范围
1935～1940 年	南美乡龙东保	孙村、戴厝、田柄、上血、山前
1940～1949 年	埭头镇北渚保	孙村、后温、银兜、北渚、上血、戴厝
1949 年年初	北高区北渚乡	孙村、后温、银兜、北渚、上血、戴厝
1950～1951 年	埭头区湖渚乡	孙村、湖柄、汀塘、戴厝、上血、北渚、后温、银兜、汀坪
1952～1958 年	前沁区北渚乡	孙村、后温、银兜、北渚、上血、戴厝
1958～1982 年	埭头公社武盛大队	孙村、戴厝、上血、北渚
1982 年至今	埭头镇武盛村	孙村、戴厝、上血、北渚

2. 祭祀圈

孙村的社庙被村人笼统地称为“宫”。其实，它有一个正式的名称，叫“合浦里孙厝境永进社”，但这一正式名称只有在祭祀时才会被使用。此名大概是由明代的里社演变而来。郑振满在考察莆田江口平原的神庙后认为：“在里社演变为神庙之前，一般仍会保留原有的社名……凡属社、庙并存的村落称为‘境’，意指某一社、庙的管辖范围。”[1]孙村所属的合浦里，有一座“总宫”，叫玉蟾宫。玉蟾宫的主神为杨公太师（即杨家将中的杨五郎），而孙村永进社供奉的主神为慈济真君，但孙村在每年元宵节绕“境”巡游的“菩萨”（村人对诸神的称呼）又唯独杨公太师，这正好可以看出孙厝境永进社从合浦里玉蟾宫“分香”而具有的从属关系的痕迹。

当年的合浦里管辖 7 个村庄，即孙村、吴榄、戴厝、上血、山尾仔、西浦、西卓，管辖范围呈长条形状，首尾相约 3 公里。这 7 个村庄目前分属埭头镇武盛村（孙村、戴厝、上血）、北高镇山前村（吴榄、山尾仔）和东峤镇田柄村（西浦、西卓）管辖，而当年则同属玉蟾宫的“祭祀圈”。

玉蟾宫成规模的祭神活动每年只有一次，即农历四月二十六日庆祝主神杨公太师诞辰而演戏两日，经费由各村乡老向上述 7 个村庄的家户收取，不过没有定额，由各户任捐。“祭祀圈”里也偶尔有一些超大型的活

---

[1] 郑振满：“神庙祭典与社会空间秩序——莆田江口平原的例证”，载王铭铭：《乡土社会的秩序、公正与权威》，中国政法大学出版社 1997 年版，第 184 页。

动。据孙村一位年逾九旬的老人回忆,大约在80年前,久旱无雨,玉蟾宫举行了一次"乞雨"。整个活动由各村乡老组织,每户至少出一人,并自备白纸糊成的旗幡,上书"苍天苍天"、"沛然下雨"、"天油然作云"等字样。一千多人的队伍由一名"总乡老"领头,一路锣鼓喧天,前往东距孙村约4公里的笔架山云霄岩"乞雨"。行至山脚,"总乡老"用一张矮板凳作辅助,三步一跪直至山顶。"乞雨"仪式完成后,各户又出钱在玉蟾宫上演"谢雨戏"。

当年与合浦里相邻的叫武盛里,其管辖范围为汀塘、湖柄、上塘、东湖、田柄、南北渚林、后温、银兜9个村庄,前6个村庄现归东峤镇,后2个村庄现归埭头镇。有趣的是,如今的埭头镇武盛村所管辖的自然村里,只有一个北渚(渚林的一部分)属于当年的武盛里。武盛里的"总宫"本来在北渚,但早已荒废。倒是在孙村东南面1公里处位于"九山"最南端的"九山白云洞"近30年来香火旺盛。"白云洞"的主神为卓祖真人。据村人称,卓祖真人"很显灵"。所以,"九山白云洞"的基建规模不断扩大,每年也都要演戏"谢神",而所需经费由原来武盛里除北渚、后温、银兜、湖柄外的其他5个林姓村庄的家户分摊。这是一个新组合的"祭祀圈"。

与之相比,孙村所在的合浦里"祭祀圈"已式微。合浦里的玉蟾宫位于孙村西北1公里处的吴榄山上(即孙村西面的"七山"的最北端),所以也俗称为"吴榄宫"。1958年修建横贯莆田沿海的东圳渠道时,吴榄山被平,玉蟾宫被拆。20世纪80年代初,玉蟾宫周边的吴榄及上血村的一些热心人重修玉蟾宫。他们当时也曾在合浦里各村募集资金(委托各村乡老),但村民已无"合浦里"的情感记忆而反应冷落。因经费短缺,新建的玉蟾宫犹如一座土地庙,其规模还远不能与各村的社庙相比。玉蟾宫的地位事实上已降格为其所在地吴榄村的一座村庙。后来每年为了在杨公太师诞辰日演戏,请各户"乐捐",但多数人不出或少出这笔钱,因为"合浦里总宫"的概念已模糊。在今天的孙村人看来,玉蟾宫存在与否已无关紧要。

原合浦里及武盛里属下的各个村庄,如今各自都有了香火兴旺的村庙,每年元宵日各村仅在本村范围内举行"绕境巡游"。如果说有"祭祀圈"的话,基本称得上是"各自为圈"。在大部分村人看来,只要"菩萨有

灵”,则不管其为何方神圣,都值得去“拜”,用不着区分“(祭祀)圈内”还是“圈外”。例如,孙村如今有不少人到“九山白云洞”甚至10公里以外的神庙去烧香捐钱,而“九山白云洞”圈内的林姓村民也常常到其他地方去“求神拜佛”。可以说,在莆田沿海一带乡村,并不存在一个稳定而明确的“祭祀圈”。因为村人若长期在同一村庙求神,其“灵验率”必定偏低,于是自然会转到别处求助他神,这是其一。其二,各村都有自己的村庙,村民每年都要按丁按口“出份”(捐钱)祭神,在他们看来,敬神的事已“做到了”。基于个人利益的考虑,便觉得没必要往“总宫”捐钱(“九山白云洞”是个例外,因为它是以“林姓”而非以“总宫”作号召)。其三,最重要的是目前乡村里不存在完备的宗族体系,“总宫”举行活动时所需要的民间组织动员资源已所剩无几。

3. 市场圈

自清末民初以来的近百年时间里,先后有“肩头店”、“埭头墟”、“霞屿市场”、“东峤市场”在孙村人可当日步行往返的范围内更替兴起。

“肩头店”在笔架山脚下,在孙村西北6公里处,是目前北高镇所在地。“肩头店”位于沿海丘陵与“洋面”(平原)的交界处,方便于两个不同经济区域之间的物产交换。当时只有一条“后大路”(平海半岛沿着“后海”通往平原的较宽的人行道),货物只能靠肩挑,“肩头店”也因此得名。孙村一带的人把番薯、地瓜干、花生、“私盐”(村民从“前海”盐场里偷运出来的海盐)挑到“肩头店”与“洋面人”从平原甚至山区运来的大米、米粉、柴禾、日用品(煤油、糖等)进行物物交换。“肩头店”及“后大路”因此兴盛了三四十年。

到了1940年,位于孙村东面4公里的埭头开始兴镇,由当地一个曾当过土匪后成为镇长和县参议员的外号“埭头宇”的人出面集资入股,兴建“埭头墟”。“埭头墟”的功能与“肩头店”一样,也是进行两个不同经济区域的物产交换。不过,因埭头位于海边,便有专人用船到平原的涵江镇(也位于海边)运来沿海丘陵地带缺乏的物产,这样,村人便舍远求近纷纷到“埭头墟”交易,“肩头店”也随之衰落。

20世纪50年代中期,在孙村正南方3公里处的“霞屿市场”自发兴起。霞屿位于“前海”盐场(原先为一个小海岛)中间,是远离孙村一带村

庄的孤零的居聚点,居民皆为盐民。盐民本来生活艰难,须到孙村一带的农业区购粮买草。新中国成立后,盐民有了固定工资,自觉高农民一等,便预约农民送货到家门。不久,农民便不约而同地把农产品自发地挑到霞屿摆卖,“霞屿市场”自发兴起。在50年代中后期,各乡村已建立了供应日用品的供销社,“霞屿市场”的功能便不再是提供物物交换的场所,而变成供农民单纯出售农产品之用。当然,村人若有“家事”(红白喜事)或逢年节,也要到“霞屿市场”“买货”。因“霞屿市场”比较近,孙村所处的方圆6平方公里的村民便较少去“埭头墟”了。

80年代中后期,霞屿盐民的优越地位逐渐丧失,农民自身的消费能力已提高,位于孙村南面1.5公里处的东峤市场(东峤镇所在地)兴起,在市场所售货物中,农产品只占极少部分,大多为高档副食品及轻工业品。因这时乡村“供销社”系统已趋解体,东峤市场便发挥了孙村所在的“九山”与“七山”、“前海”与“后海”之间大约6平方公里范围内中心市场的作用,霞屿市场随之衰落。

施坚雅(G. William Skinner)的区位体系理论认为农村的集市和集镇是村落网络的纽带,而集市中心的形成乃以一定历史阶段中村级聚落的相互交流过程为基础。孙村周边四个市场的兴衰更替表明,市场的兴起,可能只是由于人为的因素(如埭头墟)或特殊情况的需要(如“肩头店”、霞屿市场)或区域政治中心使然(如东峤市场位于镇政府所在地)。它们的兴起并非以村级聚落的相互交流过程为基础,所以它们的衰落也可以是迅速的。当然,市场的兴起肯定与其所处的地理方位的方便程度有关,但这也并不表明处于同一市场圈内的村落之间存在有机的社会网络,村落加入或离开某一市场圈的动因,无非是为了缩短“成本距离”(cost distance)。[2]

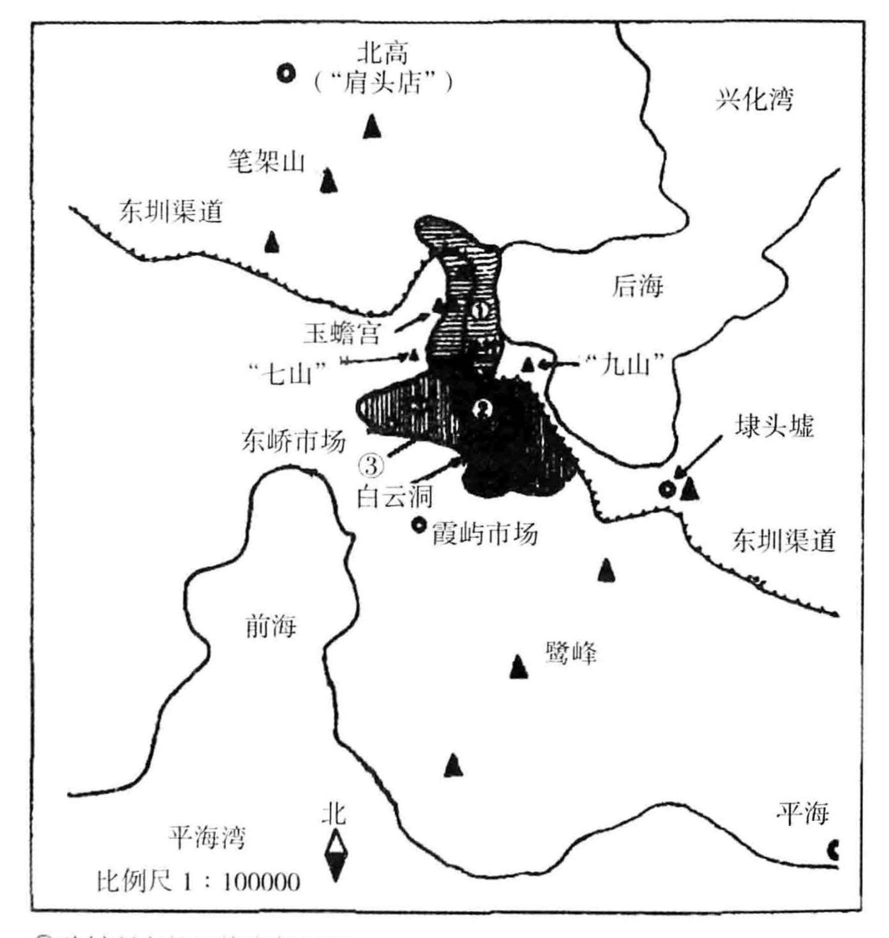
4. 乡土社会空间有多大?

行政地理空间、“祭祀圈”和“市场圈”都是构成乡土社会空间的有机部分。在共同或交叉的乡土社会空间里,三者都是达成村人相互交往(包

---

[2] See G. Willam Skinner, *The city in late imperial China*, Stanford University Press, 1977, p. 276.

括通婚)和缔结"熟人社会"过程的媒介。文化人类学者的社区田野观察大多充分肯定"祭祀圈"和"市场圈"在此过程中的作用。例如,王铭铭认为"祭祀圈"与"亲戚圈"(即"通婚圈"——作者注)范围一致,[3]并认为集镇上的交换内容还涉及"具有社会性的物品(如通婚或女人的交换)";[4]施坚雅认为民间市场网络比正式的行政地理空间对传统中国社



①孙村所在的玉蟾宫祭祀圈
②白云洞祭祀圈
③孙村通婚核心区域

〔3〕 王铭铭在对福建晋江县塘东村和安溪县美法村的调查中称:"家族史和口头传统的资料显示,两村的'亲戚'圈之内核,与地域轮祭圈的范围一致。"参见王铭铭:《村落视野中的文化与权力》,三联书店1997年版,第185页。

〔4〕 王铭铭:"空间阐释的人文精神",载《读书》1997年第5期。

会的建构更为重要;等等。而孙村及其周边的情况表明,在社会变迁背景下,“祭祀圈”事实上已游移不定若有若无,“市场圈”也是更替不断忽兴忽衰。起码在孙村,我们应该谨慎估计其在构造乡土社会空间过程中的作用。那么,在孙村一带包括通婚在内的人际互动是否还以“祭祀圈”和“市场圈”作为主要领域?随着社会的变迁,乡土的社会空间究竟是越来越大还是越来越小?其反映在通婚上,通婚领域是扩张了还是收缩了?

(二)通婚情况及其对“常识”的修正

1951年,孙村共48户196人,到1998年孙村共130户700人左右。不过今天孙村在当地也不能算为大村庄。有趣的是,孙村并无一户孙姓人家,[5]目前是吴、林、何杂姓聚居。

考虑到不同历史时期乡村社会生活形态的差异,我以“1949年前”、“1958年至1982年”(1958年“公社化”开始,1982年“分田到户”开始)、“1982年至今”三个时段分别统计孙村的通婚情况。现把有关统计列表如下:

表二 孙村不同阶段通婚情况统计

		1949年之前(通婚人现龄65岁至55岁,婚出婚人人数43人)	1958年至1982年(通婚人现龄55岁至35岁,婚出婚人人数30人)	1982年至今(通婚人现龄35岁至20岁,婚出婚人人数78人)
通婚地各辖区比例(%)	本行政村	9.3%(4人)	10%(3人)	30.8%(24人)
	本镇(不含本行政村)	9.3%(4人)	10%(3人)	9%(7人)
	外镇	81.4%(35人)	80%(24人)	60.2%(47人)
通婚地与孙村距离(公里)	平均距离	6.2	4.2	2.5
	中位值	2.5	3	1.5
	众值	3	2	1

---

〔5〕据村中老人说,很早以前的确有几户孙姓人家住在目前村子的外围,后来因遭瘟疫而“绝户”。

续表

		1949年之前（通婚人现龄65岁至55岁，婚出婚入人数43人）	1958年至1982年（通婚人现龄55岁至35岁，婚出婚入人数30人）	1982年至今（通婚人现龄35岁至20岁，婚出婚入人数78人）
婚姻方式比例(%)	换婚	16%（7人）	56.8%（17人）	32%（25人）
	童养媳	7%（3人）	10%（3人）	4%（3人）
	买卖	58%（25人）	23.3%（10人）	56.4%（44人）
	恋爱	2%（1人）		2.6%（2人）
	入赘	16%（7人）		5%（4人）
通婚媒介比例(%)	媒人	95%（41人）	100%（30人）	88.4%（69人）
	朋友			2.6%（2人）
	世亲	2.5%（1人）		1.3%（1人）
	邻里			5.1%（4人）
	同学	2.5%（1人）		2.6%（2人）
配偶职业比例(%)	农民	93%（40人）	100%（30人）	92%（72人）
	渔民			4%（3人）
	盐民	2.5%（1人）		
	市民	4.5%（2人）		
	干部			4%（3人）

1. 越过“祭祀圈”和“市场圈”

统计结果表明，正式的社会网络——行政组织体系——在长达50年的时间里并没有把孙村有效整合进其所属的上级辖区内，表现为外镇区一直是孙村的主要通婚地域，但其并不表明非正式的社会网络——“祭祀圈”和“市场圈”理论的有效性。在孙村三个不同历史阶段的通婚地域中，属于“本行政村”的分别占9.3%、10%和30.8%。表面上看，这一比例呈上升趋势，但这尚难以表明孙村已进一步加入正式的社会网络，因为孙村与“本镇”的通婚比例一直只维持在10%上下，而且“1982年至今”与“1958年至1982年”相比，反而从10%降到9%。只是“本行政村”的

通婚比例从10%急速上升至30.8%,但其具体原因是需要从民间的、非正式社会网络中去寻找的,此将在下面论及。

孙村的这一情形当然与其行政地理的特殊位置有关,如第一部分中列明的孙村处于埭头、北高、东峤三镇的交界边缘处。据统计,孙村与邻近的东峤镇有关乡村的通婚比例最高,其在三个时段中分别占58%、56.7%和47.4%,而同是邻近孙村的北高镇,则分别只占4.7%、16.7%、和7.7%。造成这一比例悬殊的原因在于东峤镇的自然资源(土地及水利)比北高镇丰富,这恐怕是唯一合理的解释。若按上述有关文化人类学家的"祭祀圈"和"市场圈"理论,则无法解释这一现象。因为起码在20世纪的前半叶,孙村的"祭祀圈"——"合浦里玉蟾宫"即位于目前北高镇山前村,而且当时孙村一带的中心市场——"肩头店"也位于今天北高镇镇政府所在地。

"祭祀圈"和"市场圈"理论在社会空间狭窄的情况下,其对人际交往及互动肯定具有促进的作用,但在"祭祀圈"已模糊甚至解体、城乡商品通过网络一体化的今天,"祭祀圈"和"市场圈"理论已成"无的"之"矢",其解释能力的弱化是自然的。[6] 在乡村社会发生重大变迁之际,乡村区系网络的维持因素也发生相应变化,这时,我们在追寻乡村社会的交往轨迹时,自然不应拘泥于某种先在的解释理论。

2.短距离通婚

统计结果表明,从1949年前至今,孙村的通婚地域呈明显的缩小趋势,如后两个阶段的通婚平均距离分别比前一阶段递减32%和40%。而"1982年至今"与"1958年至1982年"相比,通婚距离的中位值和众值更是递减了50%。这一结果大大出乎我的意料,而且相信不少人会怀疑这一结论。因为现在不管是交通、通信,还是村民的社会活动范围及人际交往面,都应该是"今非昔比"。按常理,通婚的地域也应随之扩展。但是,孙村的情况正好与之相反。如果不是因为近年来的数例特殊情况的远距离通婚,孙村现阶段的通婚平均距离比统计出的2.5公里还要短。孙村

---

〔6〕 施坚雅说,在市场体系现代化导致社交范围扩大的同时,它却可能造成了社区的缩小。参见施坚雅:《中国农村的市场和社会结构》,中国社会科学出版社1998年版,第105页。

附近有一位专事远距离通婚的男媒人，人称“无耳长”，其工作范围横跨莆田及仙游两县。他的经验之谈是，现在农村女比男多，条件差一点的姑娘如患隐性疾病或曾遭退婚甚至离异但尚未生育的，在附近肯定嫁不出去，只好远嫁他乡，这样对方即使想认真调查，也会因人地两疏而无法了解实情。可见，孙村的远距离通婚，恰好是信息隔绝的结果，而绝非通婚人自身社会活动空间的扩大所致。

3. 式微的换婚

统计结果表明，从婚姻方式上看，主要以换婚（婚出婚入同时）和买卖婚姻（指单纯的婚出或婚入）为主。值得注意的是，“1982 年至今”与“1958 至 1982 年”相比，换婚的比例大幅下降，而买卖婚姻的比例则大幅上升（这一情形的原因及其对通婚地域的影响待下文分析）。另外童养媳的比例呈下降趋势。童养媳本来是为了降低婚姻成本，1982 年之后，农民的收入逐年提高，可以承受正常的婚姻支出，加上严厉的计划生育政策，童养媳现象逐渐式微。由于男青年大多不愿与童养媳成婚，所以原先抱养的已到了婚龄的童养媳只好嫁出。不然的话，孙村的通婚平均距离还将更短。

4. 无所不在的媒人

统计结果表明，从婚姻媒介看，可以说如果离开了媒人，几乎无法成婚。虽然婚姻媒介多种，但从“1949 年前”至今，媒人作为婚姻媒介的比例分别高达 95%、100% 和 88.4%。这说明，大部分成婚双方在成婚之前并不存在有机的结识过程，也就是说，虽然年轻一代的社会活动范围可能比上一代人宽广，但其并没有导致通婚地域的扩展。当然，媒人插足的婚姻并不一定完全排除成婚双方的自由恋爱过程。例如，孙村的一女子与邻村一男子同在鞋厂做工，背着双方家长自由恋爱。女方家长知道后并不暴跳如雷横加阻横，而是说：“你们谈婚我不管，但我要请媒人来论嫁，跟男方谈聘金。”论嫁由父母主持，媒人则在双方父母之间通报对方要求，调停并促成妥协，而待嫁的女子也通过媒人把自己的一些具体要求传给男方家庭。在孙村人看来，媒人并不可憎，而是一种必要的社会角色。在年轻一代的婚姻过程中，父母和媒人都是重要角色，但已不是所谓“父母之命媒妁之言”的“封建婚姻”。自由恋爱之风也吹进了这个沿海僻静的

小村,但是,自由恋爱下的婚姻仍摆脱不了买卖性质。关于媒人为何越来越多及其与通婚地域的关系也留待下文分析。

5.“讨一个有用的人”

统计结果表明,在孙村婚入的媳妇及婚出女子的夫婿中,农民占92%以上。这本来也是很自然的现象,但值得一提的是,孙村与东距2公里且同属埭头镇的后温行政村鲜有通婚,近半个多世纪以来仅有2例;而与南面3公里的东峤镇霞屿行政村——曾一度是孙村一带市场中心的霞屿市场所在地,更是只有1例通婚(而且这还是因为双方的世亲关系),其原因在于,后温是以渔业为主,而霞屿人则皆为盐民(盐场工人)。在孙村人看来,这两个地方都不是农区,若婚入媳妇,肯定不怎么懂种田,等于“讨了一个无用的人,不划算”。[7] 这说明,孙村人在选择通婚地域时,是把经济利益放在第一位的。

孙村通婚情况的统计结果不同程度地修正了我们对农村的一系列“常识性”看法,也再次验证了“世事无绝对”这句老话。以中国农村之大、情况之复杂,任何一种已有的认识或定论都不可能是普适的。孙村的情况也许是特殊的,但是,它绝非偶然。

(三)婚姻的路为什么越走越近

1.“水利圈”与“通婚圈”

所谓“水利圈”是为了与“祭祀圈”和“市场圈”对应而姑且名之。郑振满认为水利灌溉系统“势必形成超村落的社区组织”。[8] 不过,我并不想以此眼光去看待孙村一带的“水利圈”。

孙村地处沿海,并无自然江河,往往十年九旱。1958年“大跃进”时,以人海战术开掘了从山区的东圳到沿海的东圳渠道。从此,“渠道水”成了沿海农业的命脉。沿海丘陵地带有些地势高或者处于渠道下游或者只是支渠流经的地区,便无法得到有效灌溉,这些地方的农业收成及农民生活水平也明显比较低下。于是,能否“吃到渠道水”成了村民衡量“好地

---

〔7〕 例如,一位从后温村婚入的媳妇由于做农活不熟练,时常遭家婆埋怨,后来婆媳关系极度紧张,分家后婆媳之间至今仍互不来往。

〔8〕 郑振满:“神庙祭典与间秩序”,载王铭铭:《乡土社会的秩序、公正与权威》,中国政法大学出版社1997年版。

方”与“坏地方”的重要标准。孙村周边10公里范围内就有不少这样的“坏地方”;孙村人除非迫不得已,不然绝不会轻易把姑娘嫁到这些地方的。这自然限制了通婚地域。

如果把孙村的通婚地域大体划分为“核心”、“中围”和“外围”的话,那么,从孙村在“1982年至今”这一时段的通婚情况看,孙村以南、“七山”以东、东峤“盐场”以北及“九山”西侧约1公里地带以西为其通婚核心区,“七山”以西至“笔架山”及“鹭峰”西侧2公里地域为其通婚中围,而“笔架山”以西至“平原丘陵”过渡线及“鹭峰”以东至平海之间为其通婚外围。对孙村来说,并不存在一个以孙村为中心的等距离通婚半径,不存在一个几何意义上的“通婚圈”。孙村西南方向半径为2.5公里的扇形地带乃是孙村的主要通婚地域。原因是这一带地势较平坦,土地肥沃,而且其土地可以得到横贯莆田沿海的东圳渠道的有效灌溉。至于孙村西北地域,山地多,地势较高,虽然也属东圳渠道“水利圈”,但用水并不便。而鹭峰以东地域,虽然地势也较平,而且也在东圳渠道“水利圈”内,但因其已处下游,所以逢旱年,往往无水可供,为农田用水而纠纷械斗之事时有发生。孙村人把埭头以西地域称为“埭头下”和“平海底”,把孙村西北地域称为“北高派”。这些地方都被孙村人称为“渠道水吃不着的死地方”。如果“埭头下”、“平海底”或“北高派”的人托媒人到孙村提亲,孙村的大人一听就会皱眉头,而姑娘则大多说“我死也不去”。[9] 所以,与所谓“祭祀圈”、“市场圈”相比,“水利圈”倒是一个直接影响通婚地域的重要因素。

“水利圈”与“通婚圈”的密切关系反映了村人在通婚过程中对实际物质利益的考虑,它主要影响到孙村姑娘的婚出范围。至于婚入孙村的,其娘家是否“吃到渠道水”当然是无关紧要的。但为什么现阶段孙村的婚入地域也呈缩小趋势?

2. 婚姻方式与通婚地域

在孙村,“换婚”和买卖婚姻一直是两种占主导地位的婚姻方式。在

---

〔9〕 我问过村里一位待嫁姑娘:“现在你们都不怎么积极做农业了,还讲究什么‘渠道水’”?她说:“现在是现在,以后如果在外面不好赚钱了,你不做农业还能吃什么?”

“1958 年至 1982 年”时段里,集体农业经济导致村民生活极端困苦,因“换婚”可以互免聘金和嫁妆,所以“换婚”方式风行。[10] 如果说单纯婚出或婚人的买卖婚姻只涉及一对男女的话,“换婚”则涉及两对男女。使两对男女四方都能“般配”(即条件不相上下而可以结合)显然比一对男女两方要难得多,或者说“换婚”的成功率远较买卖婚姻低。一位当了 30 多年媒人的外号“乌发”的老太向我诉苦道:“‘相换’(指‘换婚’——作者注)现时讲起还惊人,我脚都跑断了还做未成!”因为“换婚”成功率低,往往经多年的广泛选择仍无法成婚,这令媒人左右为难欲罢不休,于是媒人之间展开合作互通信息,一桩“换婚”往往有两个甚至多达五个的媒人合作促成。媒人的联手合作直接导致了“换婚”选择面的扩大和通婚领域的伸展。孙村有一位已歇业的叫“瑞玉”的老媒人,时称“媒人头”,她结交了孙村周边约 20 公里范围内的媒人,各路媒人一旦遇上“换婚”困难户就找她合作,“瑞玉”便从各媒人向她汇总的线索中调整搭配,实现跨区域的“换婚”。

在“1982 年至今”时段,孙村的“换婚”比例明显下降,这是因为村人经济收入已可以支付买卖婚姻(婚入)的费用,而且也是有见于“换婚”的难度及其不良后果(“换婚”的两方姑娘往往互相回娘家搬弄是非,导致亲家不和),更重要的是待嫁的姑娘开始自觉抵制“换婚”,认为一旦“换婚”,自己就会没有嫁妆,那样将苦一辈子。虽然还是买卖婚姻,但父母从女儿的未来幸福考虑,基本上还是把决定权交给女儿。姑娘们在选择对象时可以约见男方交谈(这在以前是要遭强烈非议的),但在选择婚出地时便只能从其熟悉的有限范围内确定了(孙村的大部分姑娘没有外出打工的经历)。这样,通婚地域的广泛性显然不能与“1958 年至 1982 年”时段盛行“换婚”的情形相比。这是孙村在“1982 年至今”时段通婚平均距

---

〔10〕 也有相对富裕人家选择买卖婚姻,但聘金一般分两至三年付清,在这段时间内,当男方家庭每次向女方家庭付部分聘金时,都有相应的仪式,如第一次付聘金叫“放订”,相当于“订婚”。男方家庭若在“放订之后辞婚”(孙村人叫“反婚”),那是依例不能收回“放订”聘金的,这部分钱被当做补偿女方家庭遭“反婚”的名誉损坏(孙村人称“破名誉”)。第二次付聘金称“开日子”,即互向对方通报成婚男女的生辰八字,以便判断是否相克。最后一次付聘金叫“看日子”,男方家庭把本年度迎娶的具体日子告诉女方家庭。到了 20 世纪 90 年代,由于婚姻方式改变,很多孙村人已不看重这一套“俗例”了。

离比“1958 年至 1982 年”时段短的重要原因之一。

3.“计生”与通婚地域

20 世纪 90 年代以来,孙村媒人突然增至七八人(七八十年代仅有一人)。这些人大多为 40 岁上下的家庭妇女,“媒人”只是她们的业余职业。她们走上业余媒人之路与村民为逃避计划生育政策(村人简称为“计生”)而大量出现的“黑婚”现象有关。

“黑婚”是指未到法定婚龄不经结婚登记就暗中形成事实婚姻,与之相对的称为“红婚”。当地的“土政策”规定,“黑婚”户必须主动向村里缴纳 3000 元罚金,否则一经发现,罚金将增至 5000 元。村人一方面为避免受罚,另一方面也是为了通过“黑婚”逃避“计生”以便妥当地生下男孩,所以,必须对外人严格保密通婚的全过程;而媒人又是不可少的角色,因此只好动员亲戚出面临时充任。这些临时媒人便只好在极有限的熟人圈里寻找合适对象。[11] 临时媒人若在熟人圈之外活动,则要冒因不知情而酿成恶果的风险。即便是在孙村村内通婚,还是在 1998 年发生了一桩不幸的婚姻。有一位林姓人家委托同村的亲戚当临时媒人到吴姓人家提亲,林、吴两家相距不过 400 米,不过林、吴两姓之间来往少,又因为了保密不敢向其他村民侧面了解吴家女子的详情,结果娶回了一个弱智的媳妇。而如果是“红婚”,则既可以委托多位专业媒人广泛放出征婚信息,男方家长也完全可以公开多方打听了解未来媳妇的全面情况,并且反复比较,“挑三拣四”。

“黑婚”户还不敢举行婚礼(部分人家也是有意借此降低婚姻成本),有些新娘甚至没有过婆家的门,只是与新郎相约在车站,随即一道出外从事小本生意,待生了男孩后才公开回婆家。从孙村 20 年前每年只有一两例敢公开举行婚礼的情况看,绝大部分婚姻当属于“黑婚”。可以说,这种普遍的“黑婚”是导致孙村在“1982 年至今”时段通婚地域明显缩小的另一个重要原因。

---

[11] 按李银河的说法,“村落的规模以一般人相互熟知的极限为其极限。假如说一个人能熟知的人数不大可能超过几百人,那么这个小群体的人数的上限就应当是几百人”。她认为,这个人数的上限大约为 300 人。参见李银河:《生育与村落文化》,中国社会科学出版社 1994 年版,第 58 页。

"计生"对通婚地域的影响还表现为"独子户的近距离通婚。"因为村人还持有浓重的"得子养老继宗"观念,往往不惜巨大代价非生一至两个男孩不可。[12] 其结果是使下一代男女比例失调(女比男多),出现不少"独子户"甚至"无子户"。虽然孙村的宗族矛盾并不明显,但村民还是希望家里有"势力"以免被人欺凌。于是,"独子户"家庭就把女儿近嫁,以便就近择婿(村人认为"女婿当半子"),好相互照应。例如,有一吴姓"独子户",育有3女,干脆把其中两个女儿都嫁给本村的两户吴姓人家("同姓不通婚"已不再成为禁忌),且这两个女婿也时常站出来为岳父撑腰。"独子"成婚也特别受到家长的重视,按村人的说法,就是一定得找个"知根知底"的当未来的唯一媳妇,因为以后得全赖她操持家务了。为此,他们也习惯性地在熟人圈中寻找。另外的动机是,在近距离内娶亲,可以形成"鞭长可及"的超家族联网,以壮大"独子户"的"势力"。

4. 媒人与通婚地域

活跃于盛行"换婚"时期的媒人,如今都是年事已高的老太,并基本上处于"歇业"状态。这些人在集体农业经济时期(1982年之前)或已年过半百或体弱身残,在生产队里无法正常"出工"挣"工分",为生活计,只好充当既不必成本投入又无需特殊技艺的专业媒人。媒人虽然不是一个得到政府鼓励的正当职业,但乡镇干部也不会故意刁难她们。所以,她们可以公开身份,平日走村串户,而且各村媒人之间也紧密合作。她们信息灵通,视野较广,一年可以促成近十桩婚姻,大概可以收入佣金数百元,这在当时已远比在生产队挣"工分"划算。

孙村在90年代以来的买卖婚姻的聘金已高达20000元左右,所以媒人的佣金也相应提高,从每桩成功的通婚中可以收取1500元左右的佣金。"黑婚"现象中产生的临时媒人在偶然尝到甜头后,便自觉演变为业余媒人。所谓"业余",是指其既要耕种责任田,又要独自操持家内外日常事务(孙村约95%以上的青壮年男子常年在外省从事与首饰加工有关的小本生意)。"阿梅香"是一名刚出道不久的业余媒人,她的丈夫常年在

---

〔12〕 按当地"土政策",如果两胎中已有一男,必须结扎,否则多生一胎罚款30000元。不过,考虑到村民的经济承受能力,罚款额有时也可以打到六至八折不等。也就是说,超生户可以就罚款讨价还价。

江浙一带,家里有三个小孩和一个行动不便的婆婆。她说:"我只能'捡头捡尾'(即'起早贪黑'之意),遇着农闲和春节期间到周围走走或者打电话。走远了当天回不来,没法照顾家里的老人小孩和鸡鸭。走远了,得搭车,花时间花钱不划算。"据称,其正常的往返路程在五六公里左右。我问她为什么不像以前的同行一样多联合其他媒人以便扩大活动范围,她说:"现时大家(指媒人)都是随便做做,没人相找(即相互联手)。再说,现时都是给亲戚朋友做,也不敢到稍远的地方去,怕不了解,以后做成了被亲戚朋友怨。"另外,她还私下向我透露秘密道:"做媒人,关键靠脚勤嘴勤,且走且逛且说新闻(指'闲聊'),这样就从别人那里知道谁家要嫁谁家要娶。如若贪快搭车,这些消息就不着了。"[13]"阿梅香"的这番话在业余媒人中是具有共识的。可以说,业余媒人活动范围的极限,大体上也就是通婚地域的极限,而业余媒人的视野、活动范围、业余"工作"的特征及其局限性,乃是现阶段孙村通婚地域缩小的又一个因素。

5. 经济活动方式与通婚地域

在调查过程中,我一直对"孙村在1949年之前的通婚地域为何最广"这一问题持有强烈的探讨兴趣。

为了验证孙村在1949年之前的远距离通婚并非当时的孤立现象,我特地到东距孙村1公里的北渚村刘姓人家翻阅《北渚刘氏家谱》。该家谱记载有刘氏家族自第38代至目前第48代的婚入情况(姓名、婚入时间和婚入地)。我对刘氏家族自38代(明万历)至第44代(清嘉庆)的近200年时间里的婚入情况作如下粗略统计:婚入人数201人,95%的婚入地名尚可以在今天的莆田县行政区划图上找到。其中约15%从目前的本行政村(武盛村)范围婚入,约13%从目前的北高镇范围婚入,约15%从目前的东峤镇范围婚入,约15%从目前埭头镇范围婚入,约12%从目前平海镇范围婚入,约5%从目前黄石镇范围婚入,约8%从目前忠门镇范围婚入,约7%从目前涵江镇范围婚入,约5%从目前笏石镇婚入。其通婚地域之广之复杂,远超过今天的刘氏家族。

---

〔13〕 按李银河的说法,村落文化是"以村落内部的信息共享为主要特征的","每个人对群体内其他成员的情况都谙熟于胸"。参见李银河:《生育与村落文化》,中国社会科学出版社1994年版,第58页。

在当时交通不便、村民的活动范围也比今天狭窄的情况下,其实现远距离通婚的媒介是什么?

应该说,当时地广人稀,并且"同姓通婚"尚属禁忌,远距离通婚乃出于迫不得已。除此之外,便应该从当时的经济方式中去寻找原因了。

在1949年之前村民的所有日用消费品及生产工具中,大概除了煤油、火柴(孙村人称为"蕃仔油"和"洋火")等极少数的东西是出自工业化生产之外,绝大多数东西都可以由村人及游村的手工艺人生产制作。村人并无上商店或市场购物的概念,只有少数人才会到上述的"肩头店"去批发一些"洋"日用品返村游动零售。据孙村的老人们回忆,当时有各式各样来自四面八方的手工艺人及游动肩挑商贩,他们走村串户,吆喝声不断,整个乡村犹如巨大的流动集市,如补锅的、补箩的、卷炊(具)的、染布的、卖烟叶的、弹棉花的、剃头的、磨刀的、修犁的、收破烂的、游医(包括兽医)的、卖橄榄柚柑的、打糖的、卖盐的、卖洋日用品的、收(鸡)蛋的、卖干海产品的、卖豆腐的、卖糕点的,等等。此外还有"猪牙"、"牛牙",即乡村买卖猪牛的中间经纪人,俗称"牙人"。这些人有的是来自数十公里以外的山区及"洋面"(平原),他们事实上部分起着促成不同经济区域之间(如农业区与渔业区、平原与沿海)经济互补的作用。他们一出门就是一个月甚至数月,但他们的行走路线及夜间歇脚地点大体固定,他们平时也是边走边聊,与村人之间无拘无束,不少成了朋友(成为朋友的标志是若对方逢喜事,必须送去贺礼),使得当时的乡土社会间空具有跨地域的色彩。除了当时的专业媒人外,这些人事实上也扮演着业余媒人的角色,而且其活动范围之广远超过专业媒人,通婚地域超常规地扩展。例如,孙村有位林姓女儿在新中国成立前远嫁仙游县,原因就是有位卖烟叶的仙游人长期"栈"在林家而"姻缘一线牵"。还有一位木匠常年在远距孙村40公里的忠门半岛干木工活,结果不仅自己从那里娶回妻子,而且还连锁地给孙村引回了另外两个媳妇。在孙村的远距离通婚中,都有这种"连锁"现象存在。

进入20世纪90年代,孙村一带的乡村公路网基本形成,年轻一代都是以车代步;电话电视已在孙村普及,村民可以足不出户而沟通信息;从镇一级的百货店里,可以买到所有的乡村日用品。这样,尤其每当春节过去,村里青壮年男子出外谋生时,孙村就变得空荡而冷清,村里也难得一

见外来人。貌似现代的生活形态事实上使得孙村的乡土社会空间日益萎缩，而其通婚地域的缩小也就是情理之中的事情了。

孙村一带从20世纪80年代中期开始，就兴起了与金银首饰加工相关的地方性专项产业。孙村95%以上的青壮年男子常年在全国各地经销首饰加工的模具，这种集体性的“离土离乡”，是由基于地缘及亲缘的人际关系网络带动起来的。大部分人是为了过年而回家逗留半个月左右，他们对村里一年来的信息也不太了解，春节在村里一起时，也只是热衷于交流商业上的信息、经验，这种状况极大影响他们的成婚。

本来谈婚论嫁的惯例是，男方家长委托媒人物色、说媒、提亲，然后家长前往相亲，并从侧面四处了解女方的品行、身体、生产能力等情况，然后就有成婚过程中一套按部就班的仪式，整个过程往往以一年计。现在几乎所有待婚的男青年都常年在外，准备结婚的人只好在年关春节回家的近半个月时间里速战速决。有并不急于或原本并无计划结婚的人因为突发横财，就更会采取“闪电式”结婚的方式。由于时间短促，已没有从容挑选、了解对象及就聘金讨价还价的可能，所以就委托可靠的业余媒人（很多是亲戚朋友），在本村或邻村相熟的家庭中提亲。[14] 因为从小一起长大，彼此认识，也就免去了不知情的后顾之忧了。男女双方见面后当场拍板，甚至当场一次性讨讫聘金，春节一过，新郎新娘双双远赴他乡。近距离的闪电式通婚使男方对女方的选择面极其狭窄。所以，条件稍佳的女子往往成了多方竞逐的对象，为了“中标”，男方之间相互抬价。有位外号“咪咪”的业余媒人向我归纳出一条规律，即“富（男方）与富（女方）结合聘金低，富（男方）与美（女方）结合聘金高，丑（男方）与穷（女方）结合聘金也高”。这从侧面反映了目前孙村新式的短距离通婚的流行程度。

孙村的通婚领域越来越窄了，这对孙村人来说并不是一件幸事。孙村人的成婚过程越来越短了，年轻一代再也不像上辈人那样历经成婚的艰难和曲折，这又算是孙村人的幸运。

---

〔14〕 春节是孙村业余媒人的大忙时期。我正好是在春节前后在孙村做“通婚领域”的专题调查。在我约请媒人访谈时，她们都是好不容易才安排出一段相对空闲的时间来。

二、姻亲网:婚姻及姻亲关系的"例"行与"例"变

桃之夭夭,灼灼其华。之子于归,宜其室家。

桃之夭夭,有贲其实。之子于归,宜其家室。

桃之夭夭,其叶蓁蓁。之子于归,宜其家人。

——《诗经·国风·桃夭》

《诗经·国风》中的《桃夭》三章,为2500余年前民间婚嫁时女伴送新娘出门所咏唱,祝贺新娘归于夫家必子孙兴旺,如鲜嫩的桃树花开果结枝繁叶茂。近人陈子展先生说:"辛亥革命以后,我还看见乡村人民举行婚礼的时候,要'歌《桃夭》三章'。"[15]颇感惊喜的是,2007年2月,我在莆田孙村参加村民婚礼时,竟还听到源自《桃夭》的现场祝辞——"撒帐东方甲乙木,木旺于春桃生萼。其叶蓁蓁成并茂,之子于归桃李绿。"文化在偏乡孙村如此绵延的传承,当归功于村人常讲的"旧例不可削,新例不可创"。

孙村所谓的"例",乃是民间事关敬神拜祖、婚丧嫁娶、人情往来的成规,相当于李安宅先生讲的"民仪"(mores)——"一切民风都起源于人群应付生活条件的努力。某种应付方法显得有效即被大伙所自然无意识地使用着,变成群众现象,那就是变成民风。等到民风得到群众自觉,以为那是有关全体之福利的时候,它就变成民仪。直到民仪这东西再被加上具体的结构或肩架,它就变成制度。"[16]"例"不像风俗习惯那样容易移变,却也不如制度那样具刚性约束。其实,孙村并非世外桃源。虽然没有人愿在主观上削旧"例"或创新"例",但剧烈的社会变迁及悄然的民风(folkways)转化无人可挡,"例"的移易难免发生。问题是,在社会变迁、文化断裂及社会记忆发生危机的大趋势下,婚礼及姻亲关系中的"例",为什么在社会整肃运动不断的毛泽东时代可以"例"行如初,而在社会相对宽松的后毛泽东时代却"例"变不已?

---

〔15〕 转引自《诗经选》(周锡馥选注),广东人民出版社1984年版,第9页。

〔16〕 李安宅:《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》,上海人民出版社2005年版,第3页。

(一)毛泽东时代行古“例”——守护家庭及婚姻传统的核心价值

直至今天,孙村仍称“新郎”为“成人”,称“新娘”为“新妇”。这样称呼并非方言所致,而是深契儒家传统对婚姻的主张。

《礼记·昏义》曰:“昏礼者,将合二姓之好,上以事宗庙,下以继后世也。故君子重之。”处女(女在父家称“处女”)出嫁,不仅是为(个)人妻,而且是为(家)族妇。瞿同祖先生说,“婚姻的目的只在于宗族的延续及祖先的祭祀……我们自不难想象结婚之具有宗教性,成为子孙对祖先之神圣义务”,“从家族的立场来讲,成妇之礼的重要性是远过于成妻之礼的。”[17]传统婚姻的这一性质,也可以从古人对婚礼的程序规定上看出。这套程序包括:纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎、同牢、见舅姑、庙见。[18]这些程序的完成,无不是以家长的名义举行。即使是在“亲迎”这一环节上,儿子也是承父命将新妇迎下轿的——父命子道:“往迎尔相,承我宗事,隆率以敬先妣之嗣,若则有常”,子拜答曰:“敢不奉命”。[19] 洞房花烛夜,新妇只是实现了为人妻;欲成夫族之妇,尚须于次晨沐浴候见舅姑;3个月之后,更须对祖先行“庙见”之礼,始“成妇之义”——算是生为夫家之人,死为夫家之鬼。若新妇不幸在这3个月之内病故,该给个怎么说法?孔子回答得很干脆:“示未成婚也。”[20]

婚礼的这套繁密而隆重程序,即便是在传统社会,也不可能在乡里一一落实,如朱子《家礼》为民间嫁娶简便计,只要求行纳采、纳币、请期、亲迎四礼,且并纳币、请期为一礼。瞿同祖先生评论道:“礼不下庶人原是因繁文缛节无论财力上人力上都有未逮,所以不能备礼,有倾向于从简的趋势。”[21]孙村本穷乡僻壤,从简的情形乃情理所在。不过,哪怕在物质再匮乏、“反封建”声浪再高涨的毛泽东时代,孙村人还是努力守住家庭及婚姻传统的核心价值,将婚姻视为繁衍家族而非子女个人前程之大事——是“成人”、“新妇”而非“新郎”、“新娘”,并在婚礼之“例”上予以铺陈

---

〔17〕 瞿同祖:《中国法律与中国社会》,中华书局1981年版,第88、101页。

〔18〕 参见《宋史》一一五,《礼志》六八,《礼》一八,《嘉礼》六。转引自瞿同祖:《中国法律与中国社会》,中华书局1981年版,第174页。

〔19〕 《荀子·大略》。

〔20〕 《礼记·曾子问》。

〔21〕 瞿同祖:《中国法律与中国社会》,中华书局1981年版,第175页。

彰显。

孙村“乡老”[22]回忆道:

> 毛泽东时代破迷信,唯独婚、丧这两项没人敢出头“打限”(取缔),不然,那会激起民愤。结婚是喜事,大家都想“做闹热”(营造热闹气氛)。58年秋“食食堂”(指人民公社大食堂),什么东西都归公,结婚酒(席)办不成。59年5、6月食堂“下放”(解体),“逐祖”(各家各户)又恢复办结婚酒,讲是不论如何得办给“亲情大细”(亲戚朋友)“一嘴食”。可惜“五八化”(58年人民公社化)大炼钢铁,所有“古物”(指民间礼仪之用的器具)都给“销出”(搜查出),某些场合(指某些礼仪)办不像,“后尾”(后来)渐渐简单化。时代是新时代,古“例”还是照走。

在毛泽东时代,孙村的嫁娶还是流行“聘金”(brideprice)或“相换”(换婚)。[23] 议婚阶段,照“例”履行“放订”(放订金给女方,相当于传统的“纳币”,也相当于今天的订婚)、“开日子”(续付部分聘金,同时通报男女双方的生辰八字,此相当于将传统的“纳吉”及“纳币”合二为一)及“看日子”(付清聘金并确定嫁娶日期,相当于传统的“请期”)。毛泽东时代,孙村人的婚期一般确定在农历十二月中下旬,婚礼持续三日,以完成传统婚礼的繁多程序。

第一天晚上的酒席称为“送礼暝”或“上头暝”(“暝”指夜晚),招待携礼前来道贺的“人客”(客人)。孙村人所谓的“人客”并非指朋友,而是指有血缘关系的表亲及三代之内的姻亲,即“亲情”。“亲情”携来的贺礼是一块“布联”(大约一丈长三尺宽的花布),但“亲情”的贺礼并非针对新婚夫妇,而是送给婚礼人家的一家之长。“送礼暝”宴毕,这些“布联”以

[22] 孙村由吴、何、林三姓构成,林姓为外来户,没有资格出任“乡老”。孙村“乡老”共二人,为吴、何两姓中最年长的男性。

[23] 参见吴重庆:“社会变迁与通婚领域的伸缩”,载《开放时代》1999年第4期。

送礼者与婚礼人家家长的尊卑及亲疏关系,[24]依次挂在厅堂两侧的墙壁上,每块“布联”上都有用别针别上的“表轴”——在一块长条形的红纸上,书有送礼者的名字及送礼者与受礼者的关系,如“舅孙吴金福新婚志喜 外甥林文洪敬贺”。从“表轴”的落款方式可以看出,婚礼的主角并非新婚夫妇,而是一家之长,因为结婚并非青年人个人爱情的结晶,而是家族昌盛的大事。外人通过观看“布联”上的“表轴”,即可知道婚礼主人家的社会关系的格局。所以,携礼的“亲情”总是谦卑地对主人说“啊,没什么,只是拿来让人称呼一声”。事实上,某些因家境贫寒而买不起“布联”的“亲情”,只是临时借来一块花布挂上,婚礼毕即取下还人。

“送礼暝”子夜时分,主人请来剃头师傅,为待婚男子举行“上头”仪式。“上头”仪式其实为古代的冠笄之礼,如《礼记·曲礼上》称:“男子二十冠而字”,“女子许嫁,笄而字”。男子行冠礼,象征成人。待婚男子常不满二十,但在乡间,成婚意味着成人,故结婚前夜须行冠礼即“上头”仪式。孙村人因此将某人结婚称为某人“成人”,将“新郎”称为“成人”。“乡老”介绍,从前男子梳辫,由剃头师傅略加修剪后将辫子盘起,并戴上一顶官帽,上有“龙珠”(彩色绒球),并用红毛绳连成一圈,[25]故称“上头”。后来剪了辫子,但还是请剃头师傅来“上头”,没有了官帽和“龙珠”,而代之以当时时兴的礼帽,帽筒上仍然有连成一圈的红毛绳。婚礼期间,“成人”都得戴着这顶上了头的帽。2007 年 2 月,我在孙村访问了老剃头师傅阿坤,问他在毛泽东时代给“成人”剃头的情形。阿坤说:

> 许当时(那个时候)给人剃“成人”头大有讲究,鸡未然啼的时候事先叫一个“四目全”(父母健在)的人给“成人”在“新妇房”(洞房)梳头,梳了头,“寡”(我)嘴衔一支镊子,镊子夹着一支蜡烛,寡人走巡圈光线照,用用功剃头,不许第三人在场扶烛。

---

〔24〕 讲究尊卑及亲疏,乃体现儒家的“庶人伦理”。黄光国说:“儒家的‘庶人伦理’认为:个人和其他任何人交往时,都应当从亲疏和尊卑两个社会认知向度(social cognitive dimensions)来衡量彼此之间的角色关系,前者是指彼此关系的亲疏远近,后者是指双方地位的尊卑上下。”参见黄光国:《面子——中国人的权力游戏》,中国人民大学出版社 2004 年版,第 65 页。

〔25〕 瞿同祖先生说:“本身无官婚礼得盛摄,原是重婚姻大事,特加隆重的意思,有些时代,庶人亦许假借公服。”参见瞿同祖:《中国法律与中国社会》,中华书局 1981 年版,第 176 页。

> 剃了头吃点心,一瓯面,两个碗,表示明年生“打捕仔”(男孩)。尾了(最后),还得有一个人陪“成人”困(睡觉)“新妇房”,反正天将光,寡就齐躺下,冬天五更早,常常给尿急醒无处拉,“新妇房”的夜壶(尿壶)是不准使的。

次日早上为“上头早”。“成人”挨家挨户邀请同宗姓的人来“食上头饭”,让族人见证其“成人”。这顿起于早上的酒席一般迟至中午方告结束。下午,同宗兄弟十来人结队到女方家里去搬嫁妆,同行的还有一位族中“阿嫂”(即伴娘,也必须“四目全”,即其父母及公婆都必须健在)。

在传统时代,“新妇”坐轿并头罩“新妇罩”,轿门前还用绳子拴着一块生猪肉,用于应付专叼食“新妇”的“路虎”。“路虎”之说源于“新妇”须在出嫁前两天断食节饮(免得婚礼期间当众如厕),以致体弱不堪,常有“新妇”昏厥轿内,民间便传说此为“路虎”所致。毛泽东时代,花轿及“新妇罩”不复存,“路虎”也被视为子虚乌有,但“新妇”出嫁的古“例”并未废去——花轿改为人力三轮车,“新妇罩”以“四角巾”(当时流行的纺纱裹头方巾)代之,而在孙村起伏不平的小路上,那块应付“路虎”的生猪肉依然在吱嘎作响的三轮车车把上摇晃。

“新妇”到,鞭炮齐鸣,“成人”的家人须暂时躲避,此为“避冲”——“新妇”虽进了家门,但尚未拜见祖先,还不算“过门”,不能贸然相见,但“成人”却必须在门口“亲迎”“新妇”的到来。在此,“亲迎”体现了“敬妻之道”——孔子认为,敬妻的根据是“亲之主也,敢不敬与?”[26] 瞿同祖先生解释说:“所敬的并不是妻本人而是她所代表的亲,她既负有上事宗庙下继后世的神圣责任,为了宗庙,自不得不重之。”[27]

在司仪主持及“阿嫂”陪护下,“成人”和“新妇”在厅堂拜天地、拜祖宗及对拜。值得注意的是,夫妻对拜时,“新妇”总是扭捏不愿下跪,仅由“阿嫂”象征性地从背后顶一下“新妇”的膝关节,此为“拜堂”。“拜堂”大

---

〔26〕《礼记·哀公问》。

〔27〕瞿同祖:《中国法律与中国社会》,中华书局1981年版,第102页。

概部分蕴含有传统时代“庙见”的意义。[28]

传统时代“拜堂”结束后设有“凤鸡桌”，夫妇饮交杯酒，这是整个婚礼中难得一见的表现夫妇情笃的“例”，可惜此“例”已废止于20世纪50年代。“乡老”说：

> 拜了堂，设“凤鸡桌”，桌上摆的碟中放面食做的鸡、凤、鱼、虾，每碟一只或一尾，每道两碟，共八碟。这八碟是摆着看的，另外准备两碗面、两瓯龙眼干汤，给“成人”、“新妇”填腹肚。关键是食交杯酒，一对锡制酒瓶，一对带耳的锡制酒杯，酒杯用红毛绳栓连。“成人”食一嘴（饮一口），余给“新妇”，“新妇”食一嘴，余给“成人”。当时金凤（村里耆老）有一副锡制酒瓶酒杯，后尾流传没了，大家也嫌设“凤鸡桌”麻烦，这“例”就给削了。

接着是进“新妇房”。“新妇房”的门顶设有门楣，悬挂着一块折叠成形似男裤衩的花布，象征男权至上。而“新妇”在头裹方巾、埋首跨过门槛的那一刻，总能适时跃起将门楣扯下。若有某“新妇”忽略了此举动，反会遭人讥笑。入了“新妇房”，“会兄弟”[29]便将嫁妆之一的蚊帐挂上眠床，抓起寓意早生贵子的红枣、花生、瓜籽，向蚊帐内的四角撒去，此为“撒帐”。

> 撒帐东方甲乙木，木旺于春桃生萼。（众喊：“好啊”）
> 其叶蓁蓁成并茂，之子于归桃李绿。（众喊：“好啊”）
> 撒帐南方丙丁火，火旺于夏莲花朵。（众喊：“好啊”）
> ……

〔28〕 瞿同祖先生说：“后代虽因三月而庙见的时间太长，易发生未庙见而妇死的困惑，所以改为当日庙见。但其意义则一。”参见瞿同祖：《中国法律与中国社会》，中华书局1981年版，第101页。另，根据传统中国的社会等级规定，庶人是不能立庙的。参见瞿同祖：《中国封建社会》，上海人民出版社2005年版，第153页。所以，孙村人（庶人）的婚礼只好在当日“拜堂”时行“庙见”祖先之礼。

〔29〕 村中同年龄段的人为成婚者在迎娶当日闹洞房，这些人被称为“会兄弟”。“会兄弟”负责“做经文”、“撒帐”等。

"撒帐"结束,紧接的是"告祖"。先拜父母,父母给新婚夫妇一副(十双)"红箸"(红筷子),寓意添丁添口;再拜祖父母、兄嫂、叔婶等家庭成员,受拜者给压拜钱;最后是拜灶公,事实上也是指引"新妇"认识夫家厨房所在。

上述"例"行毕,"新妇"的地位始确立,她已是家庭一员,必须承担家务,象征的举动是由"阿嫂"(伴娘)带"新妇"到井边挑一担水回家倒入厨房水缸。之后,"新妇"回洞房,等待"大酒暝"(当晚婚礼正式酒席)开宴。

"大酒暝"能否顺利开席,取决于坐"横头位"的人是否到齐。"横头位"指酒席上至尊的席位。像结婚这样的重大场合,贵宾的酒席一定是设在坐北朝南的厅堂里,根据厅堂大小,设四至八席(每席坐八人,俗称"八仙桌")不等,但一般都是席排两列。从大门往里看,最靠里的两席应让贵宾就座。在这两席中,背靠北墙的四个席位尤为尊贵——左席左横位排第一尊(A),为"命人位",由媒人就座;右席左横位排第二尊(B),为"祖宗位",由"成人"(新郎)曾祖母娘家的人就座;左席右横位排第三尊(C),为"妈宗位",由"成人"祖母娘家的人就座;右席右横位排第四尊(D),为"母舅位",由"成人"的舅父就座。如下所示:

A、B、C、D 任何一位未驾到,酒席都不能开始。往往是舅父(D)好摆架子,非得由"成人"再三催请方肯落座(哪怕他就在现场)。如果曾祖母或祖母的娘家的确没人,其位必须空着。这样的尊位排定,旨在突出母系繁衍家族的伟绩。而平日并不受社会礼遇的媒人,此时位居上宾,乃念其促成家族新的繁衍。我向"乡老"请教婚礼酒席尊位安排的依据,"乡老"的回答简洁而有力:

> 自古讲"孤阴则不生,独阳则不长",阴嫁阳家,阴最大,以母姓为主,念其功劳大。因此,子孙结婚,娘家地位最高。

夜十点左右,鞭炮鸣,席散。"成人"和"新妇"双双提着灯笼邀请舅父到"新妇房"看"出灯"。众人涌入"新妇房",由"会兄弟"主持闹洞房。为增添娱乐气氛,其中自有戏谑之处,但若依据其道白,却是渊源有自,雅致十足。所以,在莆田乡村,闹洞房一直被称为"做经文"。

“做经文”的第一个节目是“抱出灯”，说的是一对新人在元宵之夜出游，人潮熙攘，“成人”抱起“新妇”，让伊（她）免去踮脚赏灯之苦。因为“出灯”与“出丁”谐音，为取“出丁”之吉意，“抱出灯”乃成“做经文”的保留节目。

在毛泽东时代，孙村成年人的文盲率依然逾半，但这丝毫无妨他（她）们在乡村的寒冬深夜里，在莆田“十音”（十种民乐器合奏）名曲“驻云飞”舒缓乐音间，沉浸于对他（她）们而言可能一知半解然而却是文气横溢的“经文”道白之中，加上“新妇”开口闭口自称“奴家”的羞涩昵喃，以及吊挂眠床前、画有“麒麟”“凤凰”、内置摇曳烛火的纸糊灯笼（俗称“凤灯”），教人不由重拾唐宋遗绪，直追明清雅韵。

（“会兄弟”道一句，“成人”或“新妇”跟一句）

成人：今暝风清月朗，大家兄弟叫咱两人齐来出灯达溜（即“溜达”）。

新妇：既然出灯达溜，乃兄，前面火光闪闪，此乃是何吉兆？

成人：贤妹汝（即“你”）不知，那是天赐麟儿。

新妇：既是天赐麟儿，待咱俩人走前迎接。乃兄，灯给挂许高，奴就看不着。

成人：贤妹汝既看不着，待乃兄抱罢起看。

新妇：东边灯上，话有一幅故事，话有一头狮抢球。

成人：贤妹汝不知，那是麟吐玉书，天生孔子之瑞。

新妇：既是麟吐玉书，下面还有诗题一首。

成人：贤妹汝会识未识？

新妇：奴半字不知。

成人：汝既不知，待乃兄诵给汝听：麟也，麟也。麟是趾，麟是角，麟是君子，兴也。那是当年赵钧五子齐荣，丁出三元五桂。

新妇：东边看已毕，抱奴西边去看。

（成人抱着新妇，掉转方向）

新妇：西边灯上，话有一幅故事，话有一头鸡啄月。

成人：贤妹汝不知，此乃凤朝阳，给汝看做鸡啄月。

新妇:既是凤灯,下面还有诗题一首。

成人:贤妹汝会识未识?

新妇:奴半字不知。

成人:汝既不知,待乃兄诵给汝听:凤也,凤也,何德之衰。往者不可谏,来者犹可追,赋也。那是当年凤宿岐山,文王生于岐州,周武王为天子,后传百子千孙。

新妇:两灯看已毕,抱奴转去。

成人:晋(进)灯三元五桂。

新妇:放落百子千孙。

"抱出灯"结束,"会兄弟"带头喊赞句(俗称"四句赞"):

会里兄弟闹洞房,宵衾帐内凤求凰(众喊:"好啊")。

麟吐玉书生孔子,凤宿岐山出文王(众喊:"好啊")。

在传统时代,婚礼上尚有带娱乐性的"经文",如"刘备东吴招亲"、"瑞兰跑雨"、"乾隆游江南"、"范梯云郭怀德打擂台"等,"成人"、"新妇"在"会兄弟"的导演下扮演剧中角色,还由小孩扮丫头,说说唱唱,一直进行到天色将明。"抱出灯"因寓意多子多福而承传至今,而缺乏象征意义的纯娱乐性的"经文"在毛泽东时代即遭自然淘汰。

洞房之夜的压轴戏是"娘妈请花"。"娘妈"为宋代出生于莆田湄洲岛的林默娘,即后来的海上女神妈祖。由一小女孩装扮成"娘妈",头上插满花,端坐于架在桌子的椅子上。"成人"与"新妇"配合,行路、渡船去湄洲岛,从"娘妈"头上取回一枝花,寓意明年将生"打捕仔"(男孩)。

最后是"掩门","会兄弟"率众人退出"新妇房",掩门休息,在夫家的婚礼告结。次日的仪礼为"新妇"带"成人"回娘家,俗称"请子婿",这虽也是婚礼的一部分,但已转向缔结姻亲关系。

在毛泽东时代,神像被砸,庙宇遭拆,宗族活动属非法,这自然抑制了"例"在传统婚姻宗教性面向上的铺陈。但是,传统婚姻注重夫妇生殖繁衍、家族人丁兴旺的生物性的一面,[30]则在"例"上依然彰显。是否与生

〔30〕 参见冯友兰:《三松堂全集》(第二集),河南人民出版社 1988 年版,第 328 页。

殖繁衍这一传统婚姻的核心价值相关联,乃是婚礼之“例”在新时代里去或留的决定性因素。不看到这一点,既可能夸大传统“男尊女卑”观念对社会生活的影响范围,从而无从解释“成人”亲迎“新妇”的“敬妻之道”以及婚礼酒席上对母系的尊崇;同时也可能高估毛泽东时代的社会改造运动对民间规则的重塑,从而无从解释纯娱乐性、纯个体性(表达夫妻情笃)之“例”的式微以及上述具“得子添丁”寓意的传统婚礼之“例”何以在急风骤雨的时代变局中延续传承。

(二)“走仪”:合二姓之好

如上所述,婚姻并非男女个人之间的私事,而是事关家族兴旺和睦之大计,所以婚姻乃称为“合二姓之好”(并非“合二人之好”)。[31] 因此,婚礼成之后,姻亲关系的建立与维系是至为重要的。姻亲关系的维系,需要一系列有来有往的仪礼表达,孙村人称之为“走仪”,这也是姻亲关系中的“例”。“走仪”虽是由“新妇”在走动,但表达的是两个家族之间的相互敬重,尤其是娶妇之家对嫁女之家的敬重。

《礼记·曾子问》称:“嫁女之家,三夜不息烛”,此正是出于对嫁女的伤痛。伤痛归伤痛,“女大当嫁”乃“天经地义”——按《礼记·内则》的说法,婚嫁之年,女子为二十,因故迟嫁的,到二十三岁也得嫁出。若有女嫁不出,孙村人说:“那会‘丢手’(因脱不了干系而出丑、遭连累)”。从娶妇之家的立场看,聘金的付出并不足以构成对嫁女之家的补偿,因为中国传统婚姻的意义并非在经济方面,而是在社会及文化的方面。我问孙村的“乡老”,为什么亲家之间必须“走仪”?“乡老”说,人家将女儿嫁过来,等于是给你家里“做一个祖”,能不感激人家吗?“乡老”所说的“做一个祖”,是指组织家庭、繁衍后代,不致断子绝孙、无人照顾祖宗的香火。在此意义上,嫁娶过程中聘金的存在,并不是“买卖婚姻”的证据。列维-斯特劳斯在《亲属制度的基本结构》一书中指出,妇女是最高等级的礼物,婚姻是妇女的礼物交换制度,而聘礼是作为对应物提供的妇女被象征性的

[31] 传统中国有“妇人七出”(休妻的七种情形)之说,具体为:不顺父母,为其逆德也;无子,为其绝世也;淫,为其乱族也;妒,为其乱家也;有恶疾,为其不可与共粢盛也;口多言,为其离亲也;盗窃,为其反义也。瞿同祖先生评论道:“七出的条件除盗窃一项仅关系个人的失德外,其他条件无一不与家族有关。”参见瞿同祖:《中国法律与中国社会》,中华书局1981年版,第125页。

对等物所替代的过程。[32] 他对欧洲社会婚姻的这一判断,其实并不适合中国社会里的婚姻。

与此相关的另一个问题是:如果中国社会里的婚姻并非"妇女的礼物交换制度",那么,以馈赠形式出现的姻亲之间的"走仪",算不算"礼物经济"(gift economy)中的馈赠?[33]

在孙村,娶妇之家对嫁女之家的"走仪"主要为"送年暝"(年前送礼)、"送节"(端午节前送礼)、"送秋"(中秋节前送礼)三个"节季"(季节中的传统节日),表达娶妇之家对"新妇"的亲生父母的感激与敬重。

"送年暝"。第一次"送年暝"的时间为迎娶"新妇"的当日,娶妇之家以最为隆重的"办盘"形式"送年暝"。"盘"为竹篾编制、上了桐油红漆、直径一至两尺不等、扁圆、有盖的容器,一般用于重要礼仪场合。一担"盘"可以是八个盘(一头四个),也可以是十个盘(一头五个)。头回到亲家送礼,当然是"办十个盘",里面装有线面、糯米、菜丸、面食(糕点)、炸豆腐、金针花、香菇、猪脚(连蹄的猪大腿肉)等"做岁料"(年货)。往后的"送年暝"由"新妇"在年关之际挑一担(一对)"花篮"(加提耳的"盘")回娘家,一头为猪脚,一头为线面。娘家将收下盘中或花篮里的六七成的东西(若收了八九成,会被村人认为"无底"或"无礼数"),这叫"收礼";留下三四成的东西让女儿挑回夫家,并送上一大一小的两只纸糊灯笼,名为"子母灯",寓意"添丁",这叫"回礼"。

"送节"。端午节前,"新妇"挑一担花篮回娘家,一头为猪脚,一头为面粉(莆田人家端午的节令食物为汤面)。娘家"收礼"时可以将礼物悉数收下,而"回礼"的东西为100只鸡蛋及100支糊在竹签上的纸虎,蛋与虎合称"虎蛋",寓意女儿在夫家传下一大群虎虎生机的"虎仔虎蛋"。此外,另加一套男孩的衣裳衫裤,一个红兜子,希望其赐福能马上转成现实。

"送秋"。中秋节前,"新妇"照"例"挑一担花篮回娘家,一头为猪脚,一头则为米粉(莆田人家中秋的节令食物为炒米粉)。娘家"收礼"时可以将礼物全部收下,而"回礼"的东西为红糖(寓意红红甜甜)、姜母(生

---

〔32〕 转引自 C. A. Gregory:《礼物与商品》,云南大学出版社 2001 年版,第 16~18 页。

〔33〕 C. A. Gregory 说:"礼物经济是一种债务经济,交易者的目的是尽可能多地获取礼物债务人。"参见 C. A. Gregory:《礼物与商品》,云南大学出版社 2001 年版,第 15 页。

姜)及芋头(此二物皆寓意易发芽生子)。

“送年暝”、“送节”、“送秋”依“例”必须连续送三年。[34] 第四年时,如果“新妇”仍未得子,娘家还是会在年关提“子母灯”到女儿的夫家,直至得子为止。

如果“新妇”生产(无论男孩女孩),其娘家则要给亲家“走仪”。第一环节为“做十四日”,娘家给坐月子的女儿“办盘”,挑来糯米、线面、金针菜、蛏干、香菇、莲子、芡实、桂圆干等“月子料”(坐月子的滋补品),而女儿的夫家将大部分东西收下,余下少量东西“压盘”,也算是回礼。小孩满月时,娘家挑一担花篮来给外孙“做出月”,一头为猪肉、线面等给女儿的营养品,一头为给外孙的银手镯、银锁、童衣、童帽等,而女儿的夫家以办满月酒时备置的炸豆腐、炒米粉等作为回礼。小孩满周岁时,娘家也得挑花篮来给外孙“做对晬”,除童衣、童裤、童帽、童鞋、童袜外,还有一架“车椅轿”(竹制的儿童坐椅),女儿的夫家并没有给予特外的回礼,只是给一两斤米粉“压花篮”。

如果女儿在夫家生育第二胎,而且不是男孩时,则娘家的“走仪”要比第一胎时简单得多,但会备来男孩款式的儿童衣帽,寓意招丁。如果第三胎还是女孩,“新妇”的公婆干脆跟亲家说“这次就免了”。

我问孙村“乡老”,在这些环节中,为什么不讲究给“新妇”娘家的回礼?“乡老”解释说,小孩出生了,双方大人都感到大欢喜,娘家挑来的东西是给其女儿吃和外孙用的,其实都用不着回礼。

上述姻亲之间的“走仪”固然也存在送礼、收礼和回礼三个环节,此类似于莫斯(Mauss)在论述馈赠时所说的馈赠、受馈赠和回赠“三重义务”。莫斯认为,“回赠同样的礼物,或回赠等价或甚至价值高于接受之礼的更好的礼物”,乃是受礼者的义务。[35] 但在“走仪”之中,姻亲之间并不需要做等价或高价的“回礼”;“走仪”固然不是个体如朋友之间的馈赠,而是

---

〔34〕“送年暝”、“送节”、“送秋”之“例”为三年,此也许与儒家所谓的“守丧三年”乃为“孝”基于同一理由,如孔子说:“子生三年,然后免于父母之怀。夫三年之丧,天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎?”(《论语·阳货》)

〔35〕Marcel Mauss:《论馈赠——传统社会的交换形式及其功能》,中央民族大学出版社2002年版,“中文版序”(Maurice Godelier)第5页。

以家族为单位进行的社会再生产,但"走仪"也并非如莫斯描述的氏族之间的"全面给予"(prestations totales)的馈赠交换行为——"在这些交易中,财富的流通只不过是契约关系持续的一种方式罢了",[36]从而使馈赠交换不断引起一系列规模更大的回赠。而"走仪"的时段却是"例"行三年而已,其馈赠有固定的时段。

阎云翔先生在《礼物的流动》一书中辨别了礼物交换的四种类型:横向情境中的表达性馈赠;横向情境中的工具性送礼;纵向情境中的表达性馈赠;纵向情境中的工具性送礼。[37] 如果增加礼物交换场合(仪式化和非仪式化)这一维度,[38]礼物交换的类型可增至八类。依此类型区分,孙村的"走仪"也许接近于仪式化场合、横向情境中的表达性馈赠。按阎云翔的分析,横向情境中的表达性礼物交换,"双方都没有从馈赠中获得权力……很少有人感到他们送的礼物会增进他们控制或影响他人的能力……赠礼者可望得到的唯一权力是积聚将来的潜在回礼"。[39] 而孙村"走仪"的双方,固然都没有从馈赠中获得权力(此不同于莫斯所谓的传统的简单社会中的竞争性或非竞争性馈赠),并且其赠礼者也没有指望"积聚将来的潜在回礼",因为受赠者的回礼是即时的但却是不对等的(此不同于阎云翔所谓的横向情境中的表达性馈赠)。孙村的"走仪"也许类似于"非均衡互惠",但它又并没有导致社会等级的再生产——如 A. Stratherm 所言,"如果一件礼物没有带来严格对等的回礼,那么一定存在某种不可见的相应礼物来恢复均衡,比如对收礼者的政治控制或赠礼者声望的增加"。[40]

当然,对互惠的普遍性模式构成挑战的情况并不少见,如等级情境下不求物质回报的日本的"恩"礼及印度的"檀施"(dan)之礼。[41] 而孙村的"走仪"更为特殊,赠礼者不求物质回报并非基于双方具有纵向的社会

---

〔36〕 Marcel Mauss:《论馈赠——传统社会的交换形式及其功能》,中央民族大学出版社 2002 年版,第 6 页。

〔37〕 参见阎云翔:《礼物的流动》,上海人民出版社 2000 年版,第 163 页。

〔38〕 参见阎云翔:《礼物的流动》,上海人民出版社 2000 年版,第 44 页。

〔39〕 参见阎云翔:《礼物的流动》,上海人民出版社 2000 年版,第 164 页。

〔40〕 参见阎云翔:《礼物的流动》,上海人民出版社 2000 年版,第 155 页。

〔41〕 参见阎云翔:《礼物的流动》,上海人民出版社 2000 年版,第 9 ~ 10 页。

关系。

其实，与互惠的普遍性模式相比，孙村"走仪"的诸多特殊性无非源于如下事实：赠礼与回礼双方都以家族（家庭）而非以个体为单位；赠礼与回礼行为皆非期望物质、权力、声望、地位或面子的获得与回报，而是基于"无条件的积极义务"，[42]在固定的时段内，着重表达对家庭及婚姻核心价值（生殖繁衍子孙以传宗接代）的敬重与维护——"新妇"的夫家在头三年对"新妇"娘家双亲的"走仪"是感念其为自家子孙的血脉延续付出了辛劳，而娘家在当时的回礼以及对外孙出生时的"走仪"并非是以回报赠礼者的形式出现的，因为其祝福与馈赠的对象并非女儿的公婆，而是自己的外孙。此并不同于杨联升先生所谓的以家庭为"法人单位"的时间延后的"报"。[43]

可以说，"走仪"之所以不同于一般的馈赠，乃因其出发点及指向皆围绕中国家庭及婚姻的核心价值；它之所以没有引出无休止的、连锁式的"礼物债的道路"，[44]乃因家庭周期决定的——新婚夫妇一般都在三年之内生育，并且在两三胎内得子，若已得子，那些具象征性回礼及馈赠就不再有必要。此家庭周期过去，"走仪"不再，姻亲关系趋于松散，所以孙村人常说"没走没亲"，或"众姑没人叫"、"表爷亲情尾"，都是指隔代姻亲的关系状况；而"走仪"之"例"之所以在毛泽东时代照样风行，乃因中国家庭及婚姻的核心价值并未受到冲击。在此，并没有像萧凤霞在研究了中国南方通俗仪式后认为的那样："社会主义实践已经摧毁并以政治功能取代了传统仪式的主要社会基础。"[45]

（三）"黑婚时代"及"后黑婚时代"的"例"变

在孙村这样的偏僻角落，毛泽东时代的整体性社会改造运动其实并

---

〔42〕 黄光国：《儒家关系主义：文化反思与典范重建》，台湾大学出版中心 2005 年版，第 195 页。

〔43〕 参见刘梦溪主编：《中国现代学术经典·洪业杨联升卷》，河北教育出版社 1996 年版，第 862 页。

〔44〕 C. A. Gregory：《礼物与商品》，云南大学出版社 2001 年版，第 64 页。另外，翟学伟也指出："情理社会在人情往来上的非对等性就期望彼此因为情的产生而使交换关系不是一次（若干次）性地完结，或结束一次重新开始一次，而是发生了一次就能连续性地循环下去。"参见翟学伟：《人情、面子与权力的再生产》，北京大学出版社 2005 年版，第 168 页。

〔45〕 阎云翔：《礼物的流动》，上海人民出版社 2000 年版，第 229 ~ 230 页。

未彻底改变村民生活的各个方面,如家庭及婚姻传统的核心价值仍然得以维系并在“例”上得以践行就是明证。当然,这与毛泽东时代鼓励生育或者不限制生育的政策有关,但不要忘记毛泽东时代同时也盛行“破除迷信移风易俗”的高调。所以,我们或许需要适当修正被高估了的政治运动对乡村社会冲击。

倒是“后毛泽东时代”的社会及经济政策对孙村婚礼及姻亲关系中的“例”带来的冲击远甚于毛泽东时代的政治运动或社会主义实践,主要是因为“后毛泽东时代”的社会及经济政策直接针对家庭及婚姻传统的核心价值,表现为:严厉的计划生育政策对农村家庭生育的强力压制与处罚,孙村人想尽办法规避、逃避处罚,以至于放弃行之千百年的宣示成婚的“例”(其实,这也可视为家庭及婚姻传统的核心价值观念仍拥有巨大生命力的另一种表达)。而更致命的冲击是,在面临因违反计划生育政策而可能遭受“倾家荡产”式处罚的危险之际,为了不连累大家庭中的其他兄弟,村人选择了一旦结婚便马上分家并远走异地谋生的策略。大家庭的分离(或大家庭生命周期的缩短)及核心家庭的离土离乡,致使基于两个大家庭之间的、姻亲关系中的“例”遭受折扣、出现变异并趋于式微。在此可借用阎云翔在讨论当代中国的人口政策与新型生育文化时的一句断语:“在1949年以来中国政府开展的各项社会改造里,计划生育大约最具戏剧性,影响也最为深远。计划生育改变了中国传统的家庭结构,使城乡中国人的私生活都有了彻头彻尾的变化。”[46]

20世纪80年代起,计划生育政策日趋严厉地在乡村推行。在基层,以罚代管乃常见现象。依照孙村所在地的“土政策”,早婚者(男未满23岁、女未满21岁成婚)罚款5千至1万元,未满间隔生育(若第一胎为女孩,允许其生第二胎,但须间隔四年)罚三千至五千元,超生一胎罚一万元。为了形成“土政策”的威慑力,“计生工作队”对违规者家庭频频突击施暴——拉猪牵羊、抓人(哪怕非当事人)、扒粮、卸门砸屋。村民的应对策略是:将婚姻及生育转入地下;为了最大限度地封锁消息,连专业媒人

---

〔46〕 阎云翔:《私人生活的变革》,上海书店出版社2006年版,第211页。

也免了,而由可靠的亲戚充当业余媒人。[47]

孙村人将未履行任何婚嫁迎娶之"例"的婚姻称为"黑婚"——悄悄谈婚论嫁、闪电结婚、不摆酒席,年三十天黑时"新妇"过门团岁,年初一一大早新婚夫妇即南下珠江三角洲从事小本经营(孙村一带具地缘行业特色的金银首饰加工)。至于成婚之后姻亲关系中的"走仪",也一并削免。当然,也有极个别依法定年龄结婚的,但为了减少不必要的麻烦,如"计生工作队"的紧盯及"黑婚"家庭的议论,也跟着免去婚礼,只是在中午办了一顿简单酒席,以示明媒正娶——是"红婚"而非"黑婚"。

近年来,国家在计划生育的宏观政策上有所调整并趋于缓和,加上2004年开始的农村税费改革,导致农村基层干部的积极性下降,计划生育政策在孙村的威慑力不比从前。另外,近年来村民经商获利增加,已不在乎缴纳违反计划生育政策的罚款。更重要的是,由于外出经商者众,跨地缘、跨血缘的商业上的朋友关系已成为孙村年轻一代重要的社会关系,他们之间的人情往来已日益频繁,而举办婚礼、大摆宴席、接受亲朋好友的道贺,正好是他们展示面子和积累社会资本的良机,以致在2007年春节期间,有位已经施行结扎手术且生育了六胎的男子,广邀亲友在家大摆宴席,声称给自己补办"结婚酒"。此可称为"后黑婚时代"——虽未足婚龄但也要明媒正娶,并尽可能恢复乃至创新在孙村消失了足足二十年的婚礼及姻亲关系中的"例"。

在孙村盛行了二十余年的计划生育政策当然会导致有关婚礼的"文化记忆"的模糊,若借用 Jan Assmann 的"文化记忆"理论,模糊的可能只是以潜在形式存在的"文化记忆",而以现实形式存在的"文化记忆"——根据当今利益尺度衡量的可用部分,并不存在模糊或中断的问题。[48] 孙村在"后黑婚时代"里有关婚礼及姻亲关系中的"例"变,其实就是村人根据当今利益尺度衡量"文化记忆"中可用部分的结果。在孙村人"当今利益尺度"的衡量之下,婚礼及姻亲关系中的"例"变表现为:从原先的重在表达对家庭及婚姻传统的核心价值的尊崇转为对个人("成人"本人或

---

〔47〕 参见吴重庆:"社会变迁与通婚领域的伸缩",载《开放时代》1999年第4期。

〔48〕 参见 Harald Welzer 编:《社会记忆:历史、回忆、传承》,北京大学出版社2007年版,第5页。

“成人”之父)面子或社会资本的累积;原来极具特殊性和象征性的“走仪”,越来越向“横向情境中的表达性馈赠”乃至“横向情境中的工具性馈赠”转化。

孙村本来流传着一句“古语”(俗语),叫“旧例不可削,新例不可创”。村人“土坯”说:

> 凡乡里事、乡例,如结婚、生子办酒(席),都得请亲戚邻居白食一顿。削旧例会被人讲,说汝食别人家了,轮到自己就不给别人食。因此不能削。新例也不能创,创了,往后别人得后面跟,会被人说就汝最有面子,如此时行。

请村人白吃一顿婚宴或满月酒乃是一种馈赠,受馈赠者若家有喜事不反过来请白吃,馈赠者有意见,为免欠人情,故旧例不可削。而若想创新例(如请一户一人改为请全家),会引起社区成员(村里人)的意见,因为这会增加他人日后操办喜事时的经济负担。由此可见礼物交换的确不仅仅是建立个人关系的个体策略,而且是“支配小规模社区环境中社会行为的交换规则”。[49] 不过,如果社区的社会边界不清楚了,情况就会发生变化。

我向“乡老”请教“为何现时的乡里人敢削旧例创新例”,“乡老”不无平静地说:

> 现时的人反正没什么叫“规格”,古传统古习惯都无所谓了。“例”是削还是创,主要看人。财祖的人(富人)削例还是创例,就被人说这样做大有通(变通得有道理);塌鼻的人(穷人)削例还是创例,就被人说这样做是不是急棺(省钱置棺材)?

剃头师傅阿坤也道出类似的看法:

---

〔49〕 阎云翔:《礼物的流动》,上海人民出版社2000年版,第15页。

那当然是有社会地位、有家庭经济力的人正敢创新例，人家估计以后有能力还礼。社会地位、经济差的穷苦人家，就拘拘束束。现时社会发展，大家生活水平提高，斤斤计较的人少，新例也可创，旧例也可削。

其实，在今天人员急剧流动、社区边界模糊的孙村，削旧例的动机主要是怕麻烦，换句话说，那些不带来扩大个人“面子”而平添麻烦的例是会被削免的；而创新例的动机主要是扩大个人“面子”，换句话说，只要能让自己脸上有光，宁愿创新例添麻烦。孙村的年轻人常说，没朋友没“面子”，没“面子”没朋友。他们所说的朋友主要是业缘上的人际关系，包括与自己有业务往来的同学。在此，朋友关系即黄光国先生说的“混合性的关系”——“既不像血缘关系那样不可分割，又不像工具性关系那样‘合则来，不合则去’……在混合性的关系网内，交往双方平时必须互相给面子或照顾对方的面子，以维持彼此间的情感关系”。[50] 而按金耀基先生对“面子”的分类，此处的“面子”主要是指其“社会脸面”（social face）——跟个人社会成就有关，而非“道德脸面”（moral face）——跟个人平日操守有关。[51] 孙村“乡老”说“现时的人反正没什么叫‘规格’”，隐约含有“现时的人”只求“社会脸面”而无心于“道德脸面”之意。

现在再来看看在上述社会环境变迁及个人行动逻辑之下，孙村婚礼及姻亲关系中的“例”变情形。

目前大部分人家的婚礼都事先向“亲情”（表亲及三代之内的姻亲）宣布不收礼，即不要再像毛泽东时代那样携“布联”来；但不收礼仅针对“亲情”，来自朋友的礼照收。“乡老”说：

原因太复杂。现时时势变了，没人愿意在厅堂挂“布联”，“布联”挂得再多也不一定就有面子。那只是一些“亲情”关系，不说明汝这人家社会交游面有多宽。再说，收了“布联”，那些花

---

〔50〕 黄光国：《面子——中国人的权力游戏》，中国人民大学出版社2004年版，第73页。

〔51〕 转引自黄光国：《儒家关系主义：文化反思与典范重建》，台湾大学出版中心2005年版，第433页。

> 布也无处使,不值钱。还有一个原因就是现时人交游广,婚礼办酒动不动就是三四十桌,这许多桌数,也是实在无精力办三顿("送礼暝"、"上头饭"、"大酒暝")给人食。再说这一大堆"亲情",连困(睡觉)都无处困,以前大家对生活要求不高,灶厨下,楼板上都随便躺,现时什么人甘愿焉生(如此)做?假如只办一顿"大酒暝"(婚礼当晚正宴),汝(你)向"亲情"收礼,那大对不住人家,收了礼还只让人食一顿?至于朋友,那是另当一回事,朋友之间送(礼)来送(礼)去、食来食去,那是稚仔人(年轻人)的事情,大人管不着。朋友也不在乎食一顿还是食三顿,唯独"亲情"好讲闲话。当然,即使没收"亲情"的礼,该请的"亲情"还得请到,不然无人坐"横头位"。这一点还是坚持落来。

值得指出的是,毛泽东时代的婚礼贺礼主要由"亲情"送给婚礼人家的家长,而现在的婚礼贺礼主要来自朋友;若是"成人"(新郎)的朋友,则将红包交给"成人"本身,而与家长无关。

毛泽东时代,孙村人往往需半年至一年时间谈婚论嫁,履行"放订"、"开日子"、"看日子"等程序;"黑婚时代",孙村人的婚姻处于地下状态,这些程序一概不敢公开;"后黑婚时代",孙村年轻人常年在外营生,平日无缘在家相亲,只有过年、春节在家的约半个月时间里,速战速决,闪电结婚,"放订"、"开日子"、"看日子"三个程序合为一次过,从初次相亲相中到"新妇"过门入户,最快的仅需三天。[52] 年关及春节也是媒人的大忙季节,媒人络绎不绝于春节期间的乡村小道,已成近年的新景观。

毛泽东时代的婚礼尚保留在"送礼暝"请来剃头师傅给"成人"行"上头"之"例",今天此"例"已削而创出新"例",即婚礼当日上午,"新妇"由人陪同到城里去"做头"——由婚纱店的师傅依照城市里新娘的造型,给"新妇"美容美发,最后还穿上租借的白婚纱。与此相配套,"新妇"嫁来时必坐小汽车,还有由"阿嫂"(伴娘)在"新妇"下车时立刻为其撑红伞的新"例"。而近一两年又有人时兴坐传统红轿,当然,原先孙村人嫁娶时挂

---

〔52〕 参见吴重庆:"社会变迁与通婚领域的伸缩",载《开放时代》1999 年第 4 期。

在轿前的那块用于应付“路虎”的生猪肉不见了，因为时下电视剧有关婚礼的镜头里并没这块“肉”。孙村年轻人认为这样做比较城市化、气派、有面子。但“乡老”却愤愤不平：

> 都是乱七八糟，反正电视里时兴什么就跟着时兴什么。给“新妇”撑伞，那算什么新“例”？简单说是无知！往时只是重婚二嫁的妇女撑伞，而且是在半暝（连夜）出嫁，表示该妇女此前犯了错误才被原夫“出妻”（离婚），连夜撑伞表示她犯了错不能见天。

“新妇”到，鸣鞭炮。原先的“拜堂”、“撒帐”及“大酒暝”的“抱出灯”、“做经文”、“掩门”等旧“例”倒是如次进行，一方面是以此表达明媒正娶的正当性，另一方面也是为了增强娱乐色彩。“成人”的朋友们总是借机戏闹，刁难“成人”和“新妇”，并在“做经文”时添加了许多城市化的内容，如要求交代恋爱经过等。在一派嬉笑声中，鲜有人关注这些婚礼旧“例”的象征意义。

黄光国先生在讨论华人社会中的脸面与沟通行动时说：“现代化的重要意义之一，就是个人有愈来愈多的机会脱离‘亲密社会’，而和‘运作社会’中属于混合性关系或工具性关系的他者进行社会互动”。[53] 这一判断符合目前孙村婚礼的实际，即朋友关系已经超过甚至取代了“亲情”。但从目前孙村年轻人结婚之后所开展的姻亲关系的情况看，他们并没有脱离“亲密社会”的意向，毋宁是趋于以工具性关系的逻辑处理姻亲关系。这主要是因为孙村年轻人虽常年在外，但他们所能拥有和动用的有效的社会关系其实并没有如别人或自己想象的多，这可以从目前刚成婚的年轻人大多选择与妻子的娘家（岳父或妻兄弟乃至连襟）进行商业合作或生意往来中得到印证。加上现在孙村的年轻人在外营生时都是小本经营，适宜“单打独斗”开夫妻档，此不宜继续维持兄弟之间或大家庭之间的经济共同体，否则因家庭账目不清只能导致日益复杂的兄弟之间的矛盾。

---

〔53〕 黄光国：《面子——中国人的权力游戏》，中国人民大学出版社2004年版，第73页。

孙村人常说“亲兄弟明算账”,账目不明必导致兄弟不亲。所以,理智的家长总是让儿子一成婚即分家,大家庭的周期大为缩短。[54] 在此,原先属于两个家庭之间的姻亲关系更多地转化为更私密的个人之间的商业伙伴关系,导致姻亲关系中的“走仪”日渐“礼物经济”化——馈赠者注重个人面子,并期待受赠者的回报。

孙村“乡老”说:

> 以往“送年暝”、“送节”、“送秋”,罕见没“办盘”没“挑花篮”而单单使钱的,除非“亲情”(姻亲)之间闹矛盾,意见绝顶大。用票(现金)去“送年暝”、“送节”、“送秋”,那是讲大家已经没顾什么“亲情”,因此不愿意用功置办礼物去尊敬对方。不比现时,后生仔动不动就用钱使票。

在“后毛泽东时代”,大多数新婚夫妇已从大家庭中分离出来,以核心家庭的名义履行姻亲关系中的“走仪”。起初,他们还依“例”以实物“走仪”,但已有了“面子”攀比的情形发生。例如,原先“送年暝”、“送节”、“送秋”中,猪肉是必备的礼品之一,但也只需八到十斤左右;而此时,年轻人为争“面子”,给岳夫岳母挑去五六十斤猪肉为常见之事,最多的竟高达一百斤。“乡老”评论道:“这种人简单讲是‘土猪’(愚蠢如猪)! 他没看到祭年敬天地,这是最高规格的礼数了,酒杯里也只斟八分杯!”

近年来,因为大家都觉得以猪肉多寡争“面子”过于愚笨,就改为如“乡老”所说的“用钱使票”“走仪”,这样不仅轻便,且易衡量,“面子”的大小一目了然。当然,另一客观原因是新婚夫妇都已离村营生,无法在家乡如期挑着一担实物到“新妇”的娘家“走仪”,只好采取货币化方式——年关及端午、中秋节之前,在外地通过邮局电汇现金,从五百到两千元不等。

---

〔54〕 麻国庆说:“事实上分家本身是农民社会的一种理性的选择,这种选择主要是出于生活的具体实际,这种实际从经济上看,分家后的收益大于不分家所付出的资本。”参见麻国庆:《家与中国社会结构》,文物出版社 1999 年版,第 48 页。阎云翔也指出:“60、70 年代,土地和其他重要生产资料的集体化削弱了儿子们与父母同住的愿望,因而导致了尽早的分家和‘单过’制度的创设。”见阎云翔:《礼物的流动》,上海人民出版社 2000 年版,第 199 页。

在毛泽东时代，姻亲关系中的"走仪"是需要即时"回礼"的，即娘家回礼给女儿的公婆家；而现在采取货币化、外地化"走仪"，回礼之"例"消失了，娘家的父母就当作女儿女婿的孝敬而把这笔钱悉数收下。在毛泽东时代，"走仪"例为三年，三年一到，娘家会在腊月十六之前提一对"子母灯"或者在农历四月底（端午节之前）提着一篮"虎蛋"到女儿的公婆家，即表明往后不必"走仪"了；而现在采取货币化、外地化"走仪"，三年之限渐被遗忘，"走仪"已成了女儿女婿用于孝敬娘家父母、强化与娘家家族关系网以及不断给娘家增添"面子"的一种方式，也可以说"走仪"已经常年化并且个体策略化了。

（四）结语：从"其叶蓁蓁"到"其根深深"

多位富有中国乡村田野经验的人类学家都指出了姻亲关系在"家庭策略"（family strategy）中的重要性，其原因无非如下：或因为分家即核心家庭的出现，如麻国庆认为，"分家有利于个性的独立和对亲属关系这一社会资源的充分利用，因为在未分家前姻亲关系在交流上存在着诸多的困难，而分家明确了亲属关系的指向"；[55] 或因为中国传统乡村社会关系资源的匮乏，如韩敏认为"由于村庄通常由一个宗族或一个宗族的某个分支构成，因此对于一个村子来说，可以利用的资源是有限的……为了在村落以外得到更多的社会资源，更多的社会保障，姻亲关系是可以利用的"；[56] 或因为"关系学"所推动的相互依存的关系性主体（relational subject）本与女性的结构（female gender construction）更相容，如杨美惠（Mei-hui Yang）认为"引致社会关系跨群体、跨域界流通的阴柔力量，通常来自女性。而将个人嵌入基于有根可寻的亲属群体并维系团体稳固的阳刚力量，是中国乡村的父系或血统的男性原则……同传统亲缘结构如血缘关系……相比，向外扩展社会关系和关系网，并跨越固定的社会群体或个人的灵活联系，可视为与女性的结构更相容"。[57]

而如果我们进一步引入社会变迁的视角，并结合孙村婚礼与姻亲关

---

〔55〕 麻国庆：《家与中国社会结构》，文物出版社 1999 年版，第 48 页。

〔56〕 韩敏：《回应革命与改革》，江苏人民出版社 2007 年版，第 237 页。

〔57〕 See Mei-hui Yang, *Gifts, Favors, and Banquets: The Art of Social Relationships in China*, Cornell University Press, 1994, p. 316.

系中的"例"变情形,可以说目前孙村姻亲关系进一步朝实用化、工具化的方向建构,与因地方政府粗暴推行计划生育政策及村民经济活动的非农化、异地化而导致大家庭生命周期急剧缩短、家庭及婚姻传统的核心价值淡化有着更为直接的关系。

杨美惠曾指出,中国的实用亲属关系(practical kinship)具有"根状"(rhizome)形式。[58] 如果说"桃之夭夭,其叶蓁蓁"表达的是对临过门的"新妇"生育繁衍子孙而使家系枝繁叶茂的一种期待,那么,面对这同一株"夭夭"之桃,今天孙村的年轻一辈却更期待"其根深深"——尽可能培育、利用、挖掘、建构姻亲的根系网络,期望小家庭"根深叶茂"——发家致富!

---

[58] See Mei-hui Yang, *Gifts, Favors, and Banquets: The Art of Social Relationships in China*, Cornell University Press, 1994, p. 308.

第二章 阴阳界

一、"共时态社区":"后革命时代"的人鬼神

在闽东南的莆田沿海地区,绝大部分农村劳动力常年在遍及全国的城市、集镇"打金"(从事金银首饰加工),孙村也不例外。"打金"人如一群春去冬返的候鸟,年关归巢,做岁团年,庆赏元宵;元宵岁过,又远赴他乡。一时是人气鼎沸其乐融融,一时是鸟飞巢空了无生机,如此强烈的节律性变化已导致乡村社区的失衡。[1]

不过,作为乡村社区主体角色的青壮年的"缺席",进一步带动了鬼、神的"入场"。鬼魂穿越阴阳之界,神也在凡间显示超现时之力。鬼、神既是民间观念中的信仰对象,又是与人互动着的乡村社区的成员。在村人看来,鬼、神分别作为"过去时"和"超现时"的社区成员,与现时的人一道,共时态(Synchronic)地参与乡村社区事务。所以,一方面是青壮年离村后社区实体的萎缩,另一方面是"共时态社区"的呈现。

本书的目的不在于探寻地方社会史的脉络,而在于展现在人、鬼、神关系发生变化(与"帝制时代"相比)的

---

〔1〕 施坚雅(G. William Skinner)指出,"在市场体系现代化导致社交范围扩大的同时,它却可能造成社区的缩小",参见施坚雅:《中国农村的市场和社会结构》,中国社会科学出版社 1998 年版,第 105 页。另可参见吴重庆:"无主体熟人社会",载《开放时代》2002 年第 1 期。

"后革命时代",作为一种社会实践的、具有社会功能仪式的民间宗教对乡村社区的主动建构。

(一)从"帝制时代"到"后革命时代"

在海外汉学人类学家中,Arthur P. Wolf(武雅士)、Emily M. Ahern、Stephan Feuchtwang(王斯福)等人,更多地是从文化象征的角度,探讨并构建中国民间宗教背后的政治意识形态。[2] 这种研究进路的选择,使他们倾向于将汉人观念中的鬼神世界秩序化。正如 Freedman 所言,"无论如何,我们必须以如下一个观点作为研究的出发点:中国人的宗教观点和实践不是一些偶然因素的巧合……在表面的多样性背后,中国(民间)宗教有其秩序"。[3]

20 世纪 60 年代,武雅士根据在台北市郊三峡乡村所做的田野调查,于 1965 年写出名篇"神、鬼和祖先",他将民间观念中的鬼神世界视为帝国时代中国社会结构之反映,具体说,神象征帝国的官员,鬼象征危险的陌生人,祖先象征亲属。[4] Emily M. Ahern 和 Stephan Feuchtwang 大体是在武雅士论点的基础上作进一步的讨论:Emily M. Ahern 认为,民间宗教中的仪式乃是对帝国官僚体系及其权威展现方式的模仿;[5] 王斯福则提出"帝国隐喻性的统治"(imperial metaphorical domination)之说,认为民间宗教虽不纯粹是模仿官僚体制(如民间仪式的实践具有地域性),但仍很大程度反映了集权权威及帝国官僚体制的意识形态逻辑。[6] 这些观点具有某些共通之处:其一,认为中国民间宗教反映了信徒的社会观;其

---

[2] 当然也有持不同研究取向者,如耶鲁大学历史系教授韩森(Valerie Hansen)。她不是从帝国政治意识形态的建构而是从区域市场经济扩张的角度透视我国南宋时期某些精于经营、具有金融才能的地方神祇的跨区域流布,"全国性市场的扩展增进了南方地区人们相互间的联系,以致不仅商品,而且神祇也进入了流通领域","越来越多的人卷入了市场体系,他们所奉祀的神祇也因此被带进市场"。参见韩森:《变迁之神:南宋时期的民间信仰》,浙江人民出版社 1999 年版,第 8、165 页。

[3] Maurice Freedman:"On the Sociological Study of Chinese Religion", *in Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford and California, 1974, pp. 20 - 21.

[4] See Arthur P. Wolf(武雅士), "Gods, Ghosts, and Ancestors.", *in Religion and Ritual in Chinese Society*. Ed. by Arthur P. Wolf, Stanford University Press, 1974, pp. 131 - 182.

[5] Emily M. Ahern, Chinese Ritual and Politics, *Cambridge University Press*, 1981.

[6] Stephan Feuchtwang(王斯福), *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, London: Routledge, 1992.

二，注意帝制时代地方与中央的衔接，并构思神灵与帝国科层体系的对等关系，认为神具有科层的性格并发挥科层性职能。武雅士尤其坚信神灵世界的科层特征，他说："视神界如科层体系的观点具有如此强的说服力，以致任何反面的争论也均以科层体系词汇来解释。"[7] 而同样是以台湾汉人社区为田野经验的人类学家李亦园先生也持有类似的观点，他说："在中国，超自然存在的整个系统并非只有某一神主司人类行为的考核，而是全部的神统构成层层互相监督复核的系统，即使最底层的神如灶君司命或土地公福德神等，也都负有考核人类行为是否中规中矩的责任，然后层层转报以作为最后审决的依据。"[8]

问题是，中国民间宗教信徒的社会观不一定就包含有对科层化帝国的认识，因为在社会控制和社会治理的技术手段欠缺的帝制时代，在无数相立孤立及边缘化的乡村社区里，人们无从感受到一个科层化帝国的存在，这样，所谓"中国民间宗教反映了信徒的社会观"从何谈起？神灵世界的科层秩序又从何构建？在此，思想史家也许反而比人类学家更大程度地道出了中国民间宗教的实情。已故哈佛大学东亚系教授史华慈（B. Schwartz）在《中国古代思想的世界》一书的"跋"中说："神灵世界是由不可理喻的力量和鬼神所组成的，任何预先确立的秩序系统（无论是神灵的还是人类的）都不能顺利地包容它、限定它。"[9] 杨念群则反对"过多地依附于建立在上层知识类别分析基础上的民间宗教评价框架"，强调"地方感觉结构"。[10] 不过，本书想进一步强调的是：中国大陆汉人社区宗教信仰的复杂性，不仅因为地域的差异，还因为时代急剧变迁下的传统断裂。

即使在帝制时代的中国民间宗教里的确存在科层化的神灵世界，也完全有可能经不起"革命"浪潮持续近百年的冲击。按 Lloyd E. Eastman 的说法，早在 19 世纪末，一股强烈的变革力量就已突进中国，民间宗教受

---

〔7〕 Arthur P. Wolf（武雅士），"Gods, Ghosts, and Ancestors.", *in Religion and Ritual in Chinese Society*. Ed. by Arthur P. Wolf, Stanford University Press, 1974, pp. 131 – 182.

〔8〕 李亦园：《宗教与神话》，广西师范大学出版社 2004 年版，第 55 页。

〔9〕 史华慈（B. Schwartz）：《中国古代思想的世界》（"跋"），江苏人民出版社 1995 年版，第 424 页。

〔10〕 杨念群："北京地区'四大门'信仰与'地方感觉'"，载孙江主编：《事件·记忆·叙述》，浙江人民出版社 2004 年版，第 219 页。

到全面攻击;[11]杜赞奇也分析了20世纪20年代由"国家"发动的"破除迷信运动"对社会的震荡。[12] 而1949年之后,在中国大陆的乡村地区,"革命"更是从潮汐演为风暴,无论是村落祭祀还是跨村落的分香与进香之层级体系都遭打倒,乡村的神宫社庙被毁,民间宗教即"迷信活动"一律禁止,革命风暴无情地侵蚀汉人社区的社会记忆。武雅士曾说:"因为本土神明都是帝制的一部分,保障了政治体系的存在",这"或许是中国革命都借助外国信仰如佛教、基督教的观念和象征来推进运动的原因",[13]这段话也可移作他用,以之说明革命对中国民间既有的神灵世界的瓦解。由于革命运动作用于中国乡村社会时间之长及程度之深,令人觉得完全有必要重估民间宗教在经历"革命"风潮之后于中国大陆汉人社区里的新状况,这也是本书提出"后革命时代"这一说法的动机。如果把始于20世纪80年代的大陆汉人社区民间宗教活动的恢复视为"后革命时代"开启的话,那么,大陆汉人社区的民间宗教究竟在多大程度上重构神灵世界的科层体系或复苏了社会记忆,又在多大程度上是出于民间对神灵世界的重新想象甚至杜撰?是否可以说,大陆汉人社区的民间宗教活动已形成了一种"新传统"?[14] 这一"新传统"是海外汉学人类学家认定的帝制时代中国民间宗教传统的延续,还是因应于大陆"后革命时代"的现实需求?

1949年之后,中国大陆与香港、台湾地区的民间宗教之间极为不同的历史背景,也许已使这些汉人社区在现实与神灵世界构造方面的类同性不能有效填充大陆因时代剧变与传统断裂而造成的沟壑。在此,海外汉

---

〔11〕 Lloyd E. Eastman, *Family, Fields, and Ancestors: Constancy and Change in China's Social and Economic history*, 1550 - 1949, Oxford University Press, 1998, p. 59.

〔12〕 参见杜赞奇(Prasenjit Duara):《从民族国家拯救历史》,社会科学文献出版社2003年版,第157页。

〔13〕 Arthur P. Wolf(武雅士), "Gods, Ghosts, and Ancestors.", *in Religion and Ritual in Chinese Society*. Ed. by Arthur P. Wolf, Stanford University Press, 1974, pp. 131 - 182.

〔14〕 萧凤霞(Helen F. Siu)指出,包括宗族仪式在内的传统文化的复活,并不是过去传统的简单复原和重现,而是在新的社会时空里,村民和地方精英利用传统进行再造的结果。参见萧凤霞:"文化活动与区域社会经济的发展:关于中山小榄菊花会的考察",载《中国社会经济史研究》1990年第4期。有关"新传统"的讨论,亦可参见Andrew G. Walder:《共产党社会的新传统主义》(Communist Neo-traditionalism),牛津大学出版社1996年版。他以"新传统主义"的概念批评纯粹用历史来解释现实的方法,强调在现代中国,许多貌似"传统"的现象和制度,不过是某种独特的现代体制的产物。

学人类学家根据20世纪六七十年代在香港和台湾汉人社区开展的田野工作而得出的观点，不一定与中国大陆复苏于20世纪80年代的新一轮民间宗教活动情况相吻，这是在研究中国大陆汉人社区宗教活动、分析汉人社区民众的宗教观念时必须加以省察的问题。

(二)同为天涯沦落客

武雅士对鬼和祖先作了区分——"'鬼'的范畴应该包括家族以外所有死者的灵魂"，[15]某人家已逝的祖先就是别人家的"鬼"，对特定家户来说，祖先与鬼的区别是清楚的。不过在中国文化的"小传统"中，在概念上，鬼与祖先往往是含混的，如孔子说"非其鬼而祭之，谄也"(《论语・为政》)，其所谓的鬼就是指祖先。而在"大传统"上，武雅士区分鬼与祖先的办法也不一定可行，因为汉人社区大多为家族聚居社区，有时，同一社区就是同一祖先同一家族，那么，"家族"的"内"与"外"又如何区分得清呢？是不是这个社区里死去的人都不是这个社区的鬼？推而广之，是不是同姓亡魂都不是同姓生人的鬼？所以，需对"家族"的范围作条件限制，否则，武雅士对鬼与祖先所作的区分就不可行。

武雅士还说："鬼的性格全视其社会和经济环境而定"，[16]有子孙定时供奉的就对人类满意，否则就具恶意。以是否有子孙定时供奉作为区分善鬼与恶鬼的依据，这大体是符合实际而且是有意义的。问题是，如果是无子孙定时供奉(并非无后嗣)的祖先(如三代以上的祖先往往无人供奉)，[17]这个"祖先"所呈现出的性格便可能与鬼相当。在孙村，常传说某人家"顶代"(三代以上)的"公妈鬼"(祖先)来"讨食"，而所谓"讨食"，就是恶意的作扰，常见的手法是致使子孙患病。在电视并未在孙村普及之际，连孙村的小孩都会唱道："七月出来七月半(指中元节)，逐祖(各家各

---

[15] Arthur P. Wolf(武雅士), "Gods, Ghosts, and Ancestors.", *in Religion and Ritual in Chinese Society*. Ed. by Arthur P. Wolf, Stanford University Press, 1974, pp. 131 - 182.

[16] Arthur P. Wolf(武雅士), "Gods, Ghosts, and Ancestors.", *in Religion and Ritual in Chinese Society*. Ed. by Arthur P. Wolf, Stanford University Press, 1974, pp. 131 - 182.

[17] 郑振满指出，"唐宋时期莆田的世家大族，大多依附于某些寺院。这是因为，唐宋时期不允许民间奉祀四代以上的祖先，世家大族为了祭祖护墓，往往在寺院中设立檀越祠，或是在祖坟附近创建寺院庵堂"。参见郑振满："莆田平原的宗族与宗教"，载《历史人类学学刊》2006年第4卷第1期。

户)公妈来讨债。有钱银纸烧给足,无钱银纸烧一半”。在此情况下,即使区分鬼与祖先的方法是成立的,但区分鬼与祖先这件事本身已失去了意义。因为在逻辑上,所有的“祖先”都有可能因时间推移渐渐遭到子孙的遗忘——遗弃,并因失去子孙的供奉而变成“讨吃”的“公妈鬼”,因而对子孙“反目为仇”,像鬼、“陌生人”一样作扰子孙。如果承认亡魂仍具有主体性,那么,就不应以其与人的血缘的远近作为判定鬼与祖先的标准。

所以,与其将“鬼”对应于阳间的“陌生人”并定义为“家族以外所有死者的灵魂”,不如将“鬼”对应于阳间的“流浪汉”并定义为“无子孙供奉(无后嗣)、子孙无供奉(有子孙而不供奉)以及子孙供奉不到(非正常死亡或客死异乡)的所有亡魂”。“无子孙供奉”、“子孙无供奉”及“子孙供奉不到”三种情况可归结为“未收到来自子孙定时供奉”,这样,就可以将“鬼”定义为“未收到来自子孙定时供奉的亡魂”。因此,所谓“鬼”,就是指“野鬼”,不必再分出善意的鬼和恶意的鬼。这样,也许更符合人们对鬼的理解与想象,也可避免武雅士区分鬼与祖先时衍生的问题。

“鬼”是“野鬼”,那么,“后革命时代”的神明的境况又如何?

孙村有“神宫社庙”之说,不过,“神宫”与“社庙”是合一的,指的是村内的永进社。村人喜欢将永进社称为“宫”,而永进社大概是从明代的里社演变而来的。郑振满在考察莆田江口平原的祭祀圈形成后称,明初规定乡村各里都要立社坛一所,祀五土五谷之神,立厉坛一所,祭无祀鬼神。明中叶后,里甲组织渐解,里社祭祀日废,原祭无祀鬼神的社坛就转为神庙。“在里社演变为神庙之后,一般仍会保留原有的社名……这些神庙往往既有庙名又有社名”,“凡社、庙并存的村落称为‘境’,意指某一社、庙的管辖范围。”[18]孙村显然属此情形,永进社管辖的范围即称“孙厝境”。

永进社的神帐里供着三尊“大菩萨”(村人习惯于将神明统称为“菩萨”),中为“慈济真君”,右为“杨公太师”(杨五郎),左为“尊主明王”(社公),每年元宵抬出去巡境的是“杨公太师”。此外,还有十多尊高不过20来厘米的摆在神帐两头的“菩萨仔”,其中有据村民说是“孙悟空”的“祖

〔18〕 郑振满:“神庙祭典与社区空间秩序:莆田江口平原的例证”,载王斯福等主编:《乡土社会的秩序、公正与权威》,中国政法大学出版社1997年版,第182~184页。

神圣王”、莆仙戏(福建莆田、仙游两地的传统剧种)戏班供奉的行业保护神“田公元帅”、“都天元帅”哪吒,还有有名但村人并不了解其来历的“高卓师公”,余下的就更是连名也无从知晓。

村民唯一有所了解的神明是“杨公太师”,这不仅因为通过观看莆仙戏《杨门女将》而知道了“杨五郎”其人,还因为“杨公太师”每年元宵都出来巡境,接受村民膜拜。村民对本村供奉的神明的来历、神明间的关系以及为何要供奉这些神明,可谓茫然无知。永进社从明代社坛演变而来的历史也许决定了其所供奉的神明的复杂性,而更重要的原因是,“后革命时代”渐渐浮出水面的神明大多杂乱无章,亦无谱系可稽。

1958 年,人民公社化运动如火如荼,永进社被拆,其砖瓦、木石、门窗用于兴建生产队队部,这自然殃及诸神明,木雕神像遭砸,成了公社化大食堂里的薪柴。村里公共祭神活动从此绝迹,但部分家户内的祭神敬祖尚悄然继续。直至“文化大革命”临近结束的 1976 年前后,所谓的“封建迷信”活动暗中回潮,表现为村里陆续出现几个童乩,[19]声称神灵附体。童乩家里供奉着某附体神灵的神位,多是以香炉为象征,也有私下泥塑或木雕的小神像。1979 年前后,童乩和几个虔诚的人成立“董事会”,筹划重建永进社。1982 年,永进社落成,除了供奉记忆中的几尊主神外,童乩及有些村人开始将“革命化”日子里在家偷偷供奉的神明陆续“请”进了新落成的永进社,有的还向“董事会”乐捐了重塑“金身”(神明造像)的款项。神圣之所永进社,倒类似于在动荡的革命年代里的“组织”——神界失去联系的、来历不明的各路神明的收容所。今天的永进社里依然有两尊都叫“田公元帅”的、造型不一的“菩萨仔”,就是永进社这段“收容”神明的特殊时期的历史见证。

在村民观念里,神明可敬但并不可亲,非但如此,神明还非常小气,人一不小心就会获罪,[20]即所谓“冲犯”。供奉神明的人家,不能有丝毫污秽,如不能提着马桶穿过供奉神明的房间,月经期的女人及接触粪土的农

---

〔19〕“乩”为卜问,古时做乩者皆为童,故曰童乩。童乩为神灵附体,传达神谕,成为灵媒。

〔20〕武雅士说,神明被认为是骄傲的,敏感于自己应拥有的特权。任何对祂们地位的藐视均会引起迅速而愤怒的反应。See Arthur P. Wolf(武雅士),“Gods, Ghosts, and Ancestors.”, *in Religion and Ritual in Chinese Society*. ed. by Arthur P. Wolf, Stanford University Press, 1974, pp. 131 – 182.

具都不可靠近祂,按村人的说法就是“塑神容易事神难”。供奉神明的人家往往难以给子女谈成婚事,因为对方认为供奉神明意味着这户人家背了一个甩不掉的包袱,一定会“累子及孙”。所以,对神明,只应当“敬而远之”:保持一定的距离,避免在家里供奉祂。但不仅“事神难”,而且“送神”也难,20 世纪 90 年代开始,永进社不再实行“收容政策”,被拒于门外的神明的惨状甚至不亚于“野鬼”。

村民阿昌是个对神明极尽虔诚的人,永进社拆毁后,阿昌在家里偷偷奉侍一尊神明。阿昌在 20 世纪 70 年代病逝后,奉侍神明的重任就落到其长子阿宋身上。70 年代末,阿宋在厅堂内墙上凿了一神龛,并用玻璃镶起来,自以为万无一失。到了 90 年代,阿宋家里运气不顺,据说是得罪神明的缘故,阿宋想送神入宫,但村里不同意。阿宋就去动员“角头”里的同房族的兄弟,凑了一点钱,在自家附近给神明盖了一座名为“音司宫”的小庙,终于将神明从家里“请”了出来。

另一尊名为“王春霖”的神明就不得善终了。“王春霖”也被尊称为“王大人”,据供奉者九利称,“王春霖”乃是“山里的天帝”。九利在 1975 年前后被“王大人”附体,成为童乩,大队干部曾以“搞封建迷信”之罪名将九利拉出来“游街”(游斗示众),九利在“文革”后病逝。20 世纪 90 年代,九利的小儿子金贤娶了一哑女为妻后,大儿子“后温确”和金贤准备分家,除分配家产外,还碰到由谁负责供奉“王大人”的难题。两兄弟决定送“王大人”入永进社,遭村人抵制。没办法,“后温确”盖了两间房子送给金贤住,附带条件是把“王大人”也“请”入新居。两兄弟并且宣布以后不参加永进社正月十一日、十二日的元宵,自己单独在正月十五日给“王大人”元宵,两家人也举着彩旗在房前屋后转,算是“王大人”巡境。后来,金贤家运不顺,认为是供奉了“王大人”的缘故,为此,两兄弟常大吵大闹。有一天,金贤声称自己已被另一神明附体,并以该神明的身份说,砸了“王大人”,金贤哑妻就会开口说话。事后,两兄弟顺水推舟,将“王大人”的“金身”砸了,并把粉身碎骨的“王大人”葬身于村西一座名为“白山仔”的小山岗上。

孙村人常讲“孤神野鬼”,“孤神”与“野鬼”并列,可见其地位之低。“孤神”指一些来历不明、与本社区无涉的神明。对村人来说,贵如神明,

也并非"来的都是客","孤神"是不可接受不可奉侍的。王斯福根据我国台湾地区的田野经验断定,"神"象征社会对其成员的"包括力"(inclusion)和"内化力"(interiorizing)。[21] 这种对"神"的抽象化理解并不符合中国大陆汉人社区之实际。孙村的"孤神"之说及对"孤神"的态度,反映了"后革命时代"里某些神明的境况。不仅"鬼"流浪四方,而且"神"也难寻栖身之所,更不知从何加入武雅士描绘的那个科层化的神灵世界。正如日本人类学家三尾裕子所说,"神明当中,也有着种种传说,而不同于支配者或官僚的模型;而这样的传说反映出汉人社会的内在规范和现实的紧张关系"。[22]

在"后革命时代",鬼也好神也好,何尝不是"同为天涯沦落客"? 在汹涌的革命波涛下,神明与大队伍失散。风平浪静之际,失散的神明四海为家,犹如"桃花源"里"不知有晋"的遗民;乡间的社庙也成了神界在凡间的孤岛,祂们淡忘了上下尊卑的等级意识,各自为政,犹如"特区行政长官";孙村村民每年也会在腊月廿三送永进社的神明上天,犹如"特首"直接入京"述职",其间并非科层性的逐级上报。所以,值得指出的是,在村民的观念中,社庙里的神明并非置身于一个科层化的神灵世界,为位格更高的神明负责。与其说神明专司考核凡民,不如说祂们更多地是以神界"遗民"的角色随遇而安地融入乡间社区,成为社区领袖。如果套用武雅士将神明比喻为帝国官员的说法,那么,该官员(神明)显然已从官场离职,赋闲在家,成了一方乡绅。

(三)"零落成泥碾作尘,唯有香如故"

"后革命时代"的神明究竟在多大程度上介入乡间社区事务,一是取决于村民观念里的神明角色的转换——从科层化的神界"干部"转为"特首型"的社区领袖,二是取决于村民选择何种"灵媒"(spirit medium),进行神、人之间的沟通。

先分析"灵媒"的转换。

---

〔21〕 Stephan Feuchtwang,"Domestic and Communal Worship in Taiwan",*in Religion and Ritual in Chinese Society*. Ed. by Arthur P. Wolf,1974. Stanford University Press,1974,pp. 105 – 130.

〔22〕 三尾裕子:"台湾民间信仰研究",载张珣、江灿腾合编:《台湾本土宗教的新视野和新思维》,南天书局 2003 年版。

神、人沟通的媒介既可以是人(如童乩)也可以是外在的象征物(如卜杯、扶乩)。童乩是直接以神明的身份说话并向人宣布神谕的,此属于神、人间的单方面交流。后者则不同,因为神不直接说话,只有靠人列举乡间社区事务的种种可能情况及解决方案,以探询神意,并交由神明决断,至于列出何种解决方案,则由人决定。

李亦园先生说,由于人们对神的敬畏之心大于亲密之情,故虽企图与神作沟通,但都利用外在的象征物,"在'大传统'的崇拜中,保持与神祇相当距离,维持个人'意识'的清明很重要……注重对文字符号的理解力而鄙视与神直接沟通的精神恍惚状态"。[23] 其实,在乡间社区,若涉及兴举公共事务,人们在不同时期、不同场合有可能选择不同的"灵媒",而这取决于社区内家户间的利益结构及"公平"意识。换句话说,在利益协调、"公平"得以维持的情况下,由童乩直接向村人传达的神谕可以产生动员能力,神明"政令畅达";一旦利益冲突、"公平"意识受损,则需采取"尽人事而待神命"的策略,先由乡间社区的主事者协调利益冲突各方,依照"情、理、法"兼顾的原则,拟定各方都可能接受的妥协性方案,最后交由神明裁决,而这往往是童乩不堪胜任的。所以,只能通过"卜杯"作为沟通神、人的"灵媒"。值得需要预先说明的是,1949 年前,孙村永进社的人、神沟通也是依靠"卜杯",但那时"卜杯"只是出现于正月初三日早向神明请教本年度雨水状况以及正月十一、十二两日元宵娱神过程中的"起马"(出宫)、"落马"(回宫)环节,内容根本就不涉及乡间社区的具体事务。所以,下面所要讨论的"灵媒"的转换,不应仅视之为对 1949 年前旧例的简单恢复。

美国人类学家 Gary Seaman 认为,童乩是不同社会阶层的中介调节者。他分析道,附身童乩的神有能力干涉人界的难题,是因为神生前即是位高官,他的地位与权限不只超过本村,且上达县、市、中央甚至天庭,其

---

〔23〕 李亦园:《宗教与神话》,广西师范大学出版社 2004 年版,第 56 页。李亦园先生认为,在"大传统"的崇拜中,之所以鄙视与神直接沟通,是因为人们对神的敬畏之心大于亲密之情。不过,李安宅先生提供了另一种解释,他说:"鬼神卜筮这些东西是要个人自用,或为民上者用的。他们尽量藉以愚畏百姓都不要紧,在下头的却是不准谣言惑众的。《王制》说:'假于鬼神,时日,卜筮以疑众,杀!'。"参见李安宅:《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》,上海人民出版社 2005 年版,第 52 页。

利用他与村外的上层阶级有来往来处理村内人的纠纷。所以，童乩及其施行的降神仪式其实是建立在村人对社会阶层、社会权力结构的共识上而取得其效力的。[24] Seaman 的田野素材来自 20 世纪 70 年代台湾省台中县后里乡的珍珠山村（化名），而孙村的个案将表明，在"后革命时代"的大陆乡村，由于革命浪潮的冲击，人们对神以及社会阶层、社会权力结构的认识发生了重大变化，童乩再也难以成功扮演中介调节者的角色。

20 世纪 70 年代末 80 年代初，孙村一位名叫阿玉的目不识丁的中年女性声称被永进社里供奉的"都天元帅"附体，她经常在村内的某些公众场合突然"起驾"（神明附体），又唱又跳，要求村人尽快修复在"人民公社化"期间遭拆毁的永进社。阿玉也因此成为筹建永进社的"董事"。筹建工作顺利开展，因为筹款原则简单明了，既按户也按丁出"份钱"，至于出工，完全依各人自愿，这就避免了利益冲突及不公平现象发生的可能。一年后，永进社告竣，诸位"董事"接下来的首要任务是恢复永进社元宵时"杨公太师"的巡游线路及神诞酬神演戏的戏埕，因涉及家户间的利益冲突，即使事关敬神，作为"都天元帅"附体的阿玉也难以"神令"将冲突各方摆平。此后，童乩阿玉在孙村的动员能力日趋式微并最终退出了永进社"董事会"。

1949 年之前，永进社元宵时神明的巡游线路固定，神诞酬神演戏的戏埕也方正宽敞。孙村虽地处荒僻，文教不昌，但举凡地契文书，照样健全，大家遵循惯例，无人敢对田地边界（所有地契都注明地块的"东西四至"）之外的空间存非分之想。例如，道路、水塘、戏埕等虽无契书规定其地权归属，但大家都知道那是全村共有的，个人不可侵犯——在土地所有权明晰的情况下，"公"、"私"之边界也随之明晰。1951 年"土改"运动之后，地契被毁。尤其是"人民公社化"运动，所有田地归公，地权从个人意识中全面消退，取而代之的是个人依托于生产队的集体意识。"人民公社化"期间，孙村分三个生产队，但并非依吴、何、林三姓划分，而是将姓氏彻底打乱，交叉分生产队，以免有"封建意识作祟"之嫌。再说村内原有的戏埕及

---

〔24〕 See Gary Seaman, "In the Presence of Authority: Hierarchical Roles in Chinese Medium Cults"，转引自张珣:《疾病与文化》，稻乡出版社 2000 年版，第 59 ~ 62 页。

元宵娱神的其他公共地块,此时均分给了三个生产队作为晒谷场及夜间召开社员大会的场所。1982 年,"人民公社"制度废止,生产队也随之解体。田地分到了户,但原先全村的公共活动用地却再也难以归"公"了,因为在村人看来,既然这些公共活动用地是分给了生产队,那么它就不是属于全村共有;既然生产队解体了,那么便只有该生产队的社员(而非全村人)才有"份",其他村人无权过问。于是,居住在公共地块周边的人便蚕食公地,或搭建房屋或围入宅院。村道的遭遇也与此类似,主要是被一些人"开荒",得寸进尺般掘路,或并入自家"责任田"或垦作菜圃。孙村的村道及戏埕就这样被破坏殆尽。

占用道路及戏埕的家户之所以不理会童乩阿玉代神明传达的旨意,最关键的原因是"不患寡而患不均"——村民"公平"意识的表达受到了挑战。[25] 占道占地者总是说"为什么叫我先退出来,别人为什么还没退出",这是利益既得者之间的"公平"意识表达;无占道占地的家户则有另一种说法——"那些人不退出来,以后就别叫我们出社庙里的'份钱'",这是利益受损者的"公平"意识表达。在此情况下,神明似乎被人遗忘了,神权也受到了削弱,但这并非直接受"破除迷信"的"革命化"意识熏陶的结果,而是缘于"后革命时代"里乡村社会利益结构的变迁。

孙村乡老常讲:"神明有时也让人且主意",意思是说神明允许人暂且先提出某项主张,这既有"人"借"神"威的企图,也有"人"维护"神"的脸面的动机。这典型地体现在从童乩转为以象征物作"灵媒"的"卜杯"过程。所谓"卜杯"就是乡老或神职人员在向神明报告社区事务及暂拟解决预案后,掷两片生铁铸就(或木雕)的豆瓣状"筶杯",落地时一阴一阳为"圣杯",表示获神明首肯;反之则表示神明不同意,掷杯者需再向神明探询其他的解决办法或日后再请神明议决。[26] 因为神明是无言的,"卜杯"

---

[25] 卢晖临认为,在革命前社会中,平均主义在农民文化中处于边缘位置;土地改革时期,它借助新的政治话语浮出表面并进入日常生活。参见卢晖临:"集体制度的形成:一项关于文化观念和制度形成的个案研究",香港中文大学 2004 年博士毕业论文。

[26] 乔丹在《台湾人的僧鸟占卜:统计学意识和宗教信仰》一文中指出,每一掷得到吉相的可能性为一半,每三掷则为八分之一,每一个信徒都知道,想得到神的默许(三掷皆吉),得花许多时间掷许多次。转引自韩森:《变迁之神:南宋时期的民间信仰》,浙江人民出版社 1999 年版,第 62 页。

议题及解决办法的试探性提出或临时的替神明解围圆场都只能依靠掷杯者的乡间社区经验。

村民九毡患癌症，其家人清楚知道医生已束手无策，故将全部希望寄托在神明身上。在到处求神无效后，其妻金母决定以牺牲自家重大利益为代价作最后一搏。正月初三日一早，金母到永进社进香，她委托乡老"卜杯"请教神明，说其夫重病缠身，是不是因为自家的厝（房屋）侵占了原先的戏埕。乡老掷杯，结果为"圣杯"，即表示"是"。接着问若拆厝，应该往前挪几米？神明答曰："不是"。"那么是不是让出侵占的面积就可以？"答曰："是"。这时，乡老解释道："是啊，菩萨是讲公正的，你还多了，祂也不会要"。三日后，金母请人拆厝。又两日之后，她兴奋地告诉村人，其夫的病已见好转。乡老对村人说："菩萨会企立（因孙村社庙诸神都是坐式造型，'企立'意指菩萨从静坐到站立，如有生命的人一般活灵活现——作者注），咱们做事也顺利"。这一戏剧性的消息迅速传遍了孙村，成为村人津津乐道的话题。在口头传播过程中，"菩萨"的灵验形象被不断放大，村人也进一步扩大议论范围，对某些家户阻挠修复神明巡游通道的行径愤愤不平，说："现时就看'杨公太师'怎么收拾这些人！"两名乡老商议后决定乘势解决村道问题，他们走访有关侵占村道的家户，规劝道："人家厝都拆了，汝还有什么不甘愿的？"一些人见乡老上门求情，就趁机提了附带条件，要求乡老顺便帮其解决私事。例如，某"冤家"（死对头）将粪池设在其家门口（当然也在村道旁），希望能一并迁走。乡老为玉成此事，又转去动员粪池主人，说："汝粪池虽无占道，但毕竟污秽，我惊到时冲犯神明巡游。汝甘愿迁走的话，乡里给汝补贴200元。"动员工作做得差不多了，正月十一日为永进社元宵日，上午，乡老"卜杯"请示神明是否可"起马"出游，答曰："否"。乡老说："是不是因为村道还未然解决？"答曰："是"。乡老说："元宵节一过就修复，好不好？"答曰："否"。乡老说："哎啊，是不是几坎粪池不当设道沿？"答曰："是"。乡老当着神明和村人的面，宣布了早已拟定的解决方案。

还有假借"卜杯"，挟神明以息纷争的例证。孙村吴、何、林三姓之中，吴、林人数相当，历来有矛盾，原因是林氏祖宗本为何氏长工，侥幸在孙村留居并繁衍后代，故一直被吴氏蔑视为"乞食祖"（乞丐祖先）。1930年

代,吴、林之间曾因水利问题发生过两次械斗。何氏因人数少,故安分守己,保持中立。吴、何、林虽都一道参加永进社元宵,不过对林氏的歧视还是存在的,表现为:林氏不能任乡老;元宵节神明巡游时,走到队伍前列的代表吴、何、林的三面大旗的次序是林氏居后;扛神的林氏新婚男子,也只能居后;一年一换的元宵节"头人"共四个,只分给林氏一个名额;元宵节在正月十一、十二两日举行,神明也是到第二天才到林氏巡视。1949 年之前,村人知道历史的来龙去脉,愿意遵照旧例,每年元宵倒也相安无事。1949 年至 1983 年,元宵节活动被"打倒",整整一代人已根本不知元宵为何物,更不知旧例。所以,等到 1983 年孙村恢复元宵节时,林氏的"后生仔"不满于林氏的不平等地位,事事争先,并扬言要"拆社"。后来,林氏的一位"说话人"(具威望者)找到乡老说:"既然大家认为大旗在先有利,那也应该有机会让林氏大旗在正月十二日居先,有利齐得,不然讲不过去。"此言合情合理,乡老无以辩驳,就建议由"卜杯"议决。乡老说:"由吴姓先卜杯,若'三圣杯',则十二日仍是吴氏大旗居先,否则,不必再卜杯,自动让林氏大旗在十二日居先",结果,吴氏无法得"三圣杯",从此确定十一日吴氏大旗居先,十二日林氏大旗居先。吴氏乡老事后透露,他也认为应该让林氏大旗在十二日居先,并早已料到吴氏不可能一次卜得"三圣杯",不过必须以"菩萨"名义办事情,免得吴氏骂其"刘郎卖江山"。

孙村林氏原在村里建有一座"三教祠",供奉的是明末将儒、释、道三教合一的"三一教主"林兆恩(莆田城里人)。"三教"的信徒称为"文人",而孙村的"文人"仅限于林氏。解放后,孙村的"三教祠"被拆掉。既然林氏曾萌生过"拆社"的意识,故有人趁机发动重建"三教祠",有与永进社分庭抗礼之动机。20 世纪 80 年代末,"三教祠"筹建工作开始,出钱出力者仅限于林氏。"三教祠"告竣后需到莆田城里的东山祖祠去"请香"(分香),为了壮大声色,让"三一教主"脸上有光,林氏主动邀请吴、何氏一道扛着各自的大旗,前往 3 公里外的东峤车站"接驾"。但林氏仍想扛旗领先,乡老说:"这次林氏是主人,做主人的不应跟客人争,还是依照元宵的旧例好了。"由于林氏的高姿态,吴氏及何氏也开始将"三一教主"作为全村的神明加以敬奉,表现为:"三一教主"生日(农历七月十六日)及忌日(农历正月十四日),吴、何氏也乐意按户出钱,吴、何氏的本年度元宵"头

人”分别负责在本姓家户收钱并协助开展“三一教主”神诞活动；每月初一、十五日，吴、何氏的妇女也到“三教祠”点香。不过，吴、何氏乡老对“三教祠”的“道长”（此为村人的习惯称呼）阿明有言在先：永进社的事情由村里定（即由乡老决定），阿明不能以“三教祠”名义私出主张，进行干涉。此事实上是防止阿明以林氏代言人的身份成为变相的“乡老”。

别有意味的是，随着“三教祠”逐渐成为全村性的宗教活动场所，永进社与“三教祠”的神明之间也开始了往来。不管是农历九月廿六日永进社“杨公太师”生日还是七月十六日“三教祠”“三一教主”生日，都是提前一日就开始做道场，有焚烧“疏文”之科仪。所谓“疏文”，就是用黄纸写就的致有关神明的邀请函。如果是永进社发给“三教祠”的，就盖竖长方形的“杨公太师”符印；如果是“三教祠”发给永进社的，就盖正方形的“儒释道夏”符印（儒、释、道三教合一而为“夏”教）。焚烧“疏文”象征邀请函发出，即“放疏”。20 世纪 80 年代末起，“杨公太师”和“三一教主”在各自的诞辰日都会给对方“放疏”。“放疏”后就是“安福”，即请诸神入席，并安排座次。生日当天凌晨三四时，举行“晋表”科仪，一匹纸糊的“符使马”，骑在马上的“符使”背着一张“表”，这匹马已经过“点眼”，可以飞上天。“司公”（道士）将“表文”烧掉，即象征派“符使”趁“早朝”时赶到天上向玉皇大帝报告“下界”正在庆祝神明生日。中午，有“午供”科仪，算是正式宴会，一般是办“十斋”（十道斋菜）。夜晚有“进贡”科仪，烧掉所有的纸糊礼品即象征“进贡”，最后又烧掉一张“疏文”，奏明大功告成。“杨公太师”生日时还连演四场莆仙戏酬神，九月廿五日下午首场戏招待贵宾“三一教主”，当晚第二场戏招待永进社社公“尊主明王”，廿六日下午第三场戏招待主角“杨公太师”，廿六日晚第四场戏则统邀“文武列圣”观赏。

两位神明之间的友好关系一直维持到了 2003 年。当年“杨公太师”生日，乡老请“三教祠”“道长”阿明带领其他八个“文人”做道场，每人给“红封”100 元作为酬劳。阿明在“进贡”时忘了烧“疏文”。乡老“卜杯”请示神明，回答说没问题，但阿明自己却坚持应该在三天后（即农历九月廿九日）再补做一次道场，乡老同意。乡老认为补做道场责任在阿明，故只象征性又给每人发 20 元。阿明不满，当面骂村里“急棺”（省钱买棺材），乡老也当众宣布以后再也不请阿明做道场。紧接着，阿明在“三教

祠”贴出布告,声称永进社社公“尊主明王”为假神,不必要尊之,并号召“打倒一切假神”。农历十月初一日,阿明召集林氏“文人”在“三教祠”举行所谓的“去秽解灾”仪式,称永进社“菩萨生(日)”做戏为“秽”,故需“解”之。2004年年初,阿明再次贴出布告,宣布“拆社”,成立“中华人民共和国福建省兴化府莆田县合浦里孙厝境新发社”。从此,永进社与“三教祠”的两位神明又互不往来。不过,大部分林氏族人并没有因为阿明的一纸“拆社”文告而真的脱离永进社。

可见,神际关系是由人际关系决定的,神明并不可能超越世俗关系。在“卜杯”过程中,乡间社区的主事者犹如“神明”的“外脑”、“幕僚”,神明也越来越深地卷入社区事务。“灵媒”从童乩到“卜杯”的转换,进一步带动了人们观念中的神明角色的转换——从科层体系中的“干部”到各自为政的社区领袖。有道是“零落成泥碾作尘,唯有香如故”,这可作为“后革命时代”里神、人关系的形象写照。

(四)阴阳共此时,人鬼情未了

孙村处于沿海丘陵地带,人均仅三分地。从20世纪80年代中期开始,村人即开始外出从事金银首饰加工业(俗称“打金”),有“开店”(定点)者,亦有“走街”(游动)者,足迹遍布全国。在村人离土离乡的过程中,血缘及姻缘关系发挥了极其重要的“传、帮、带”作用。[27] 男孩一旦初中(或小学)毕业以及女孩嫁人前后几年,几乎百分百地外出“打金”。由于“打金”是技术活,又是单干私营,所以,只要身体条件许可,男人可以干到50岁也无妨,这极不同于在工厂流水线上“吃青春饭”(一般30岁即遭淘汰)的“农民工”。而从“家庭策略”(family strategy)及成本收益比较的角度考虑,在以男性为中心将家庭的生产功能外移的时候,以女性为中心的家庭的生育、抚养、赡养功能却不便外移,女性离土离乡大多仅发生在婚前或婚后尚未生育之前,以及孩子两岁后至上学前。[28] 所以,一个外

---

〔27〕 研究发现,“一个家庭与以妻子为中轴所联结的亲戚之间的互动频率,要高于以丈夫为中轴所联结的亲戚间的互动频率”,参见蔡昉主编:《2000年中国人口问题报告:农村人口问题及其治理》,社会科学文献出版社2000年版,第98页。

〔28〕 白南生等:《回乡,还是进城:中国农村外出劳动力回流研究》,中国财政经济出版社2002年版,第120~122页。

来者进入孙村，一定会惊讶于村中男、女以及老、少、壮（年）比例的严重不协调——妇人持家、老少留守已成了孙村的常态。

与其他农村一样，孙村的男性对鬼、神也是取“半信半疑”态度，即所谓“宁可信其有，不可信其无”；女性尤其是家庭主妇，则一律见神便拜。男女之间对鬼神的相信程度的差异，与男女在“革命年代”里因扮演不同社会角色而导致的“革命化”程度不一有关，这大概也是“性沟”（gender gap）的体现。对妇人而言，敬神求神与避鬼驱鬼其实是一体两面的，她们敬神求神的主要目的是为避鬼驱鬼，更具体地说，日常的敬神是为“保平安”——避鬼，而“临时抱佛脚”的求神则是为了请神明赶走正在作祟的鬼。在绝大多数青壮男人离土离乡的孙村，鬼、神意识愈益流行。

我国在春秋晚期即有“魂魄”观念，[29]“魄”为形，“魂”为气。人死后，“魂气归于天，形魄归于地”（《礼记·郊特牲》），又，“骨肉归复于土，命也，若魂气则无不之也，无不之也”（《礼记·檀弓下》）。所谓“归于天”指的是人死后魂不灭——魂归阴间冥府，最后的到达地为“黄泉”。魂气尚“无不之也”，它还能穿越阴阳之界，从阴间返回阳间。本来，生与死是形体生命之大界，阳间的生人无法看到阴间的状况，但死人的魂却可以贯生死、通阴阳。对人来说，只拥有阳间的生命状态及记忆；但对此人死后的魂来说，它继续保持觉识活动（道家的“精气”及民间的“忘魂水”之说皆与此相关），可以将人生的记忆或未完了的事件带入阴间，具“通时性”（diachronic），也谈得上是“通古今之变”者。对人来说“抱憾终身”之事，此人死后之魂却可能继续其未竟之业。这样，死人之魂比阳间的任何“人”都更全面地掌握某一人或某一家庭的人生变故信息。

不过，魂虽能觉今，但从阴阳两界的秩序维系出发，魂是不应当随便穿越阴阳界的，魂返阳间的自由度是受到限制的，如张珣指出：魂在人体内或在阴间均是合法的位置，唯在阳间却又在人体外则为不合法且不自

---

[29] 杜正胜：“形体、精气与魂魄”，载黄应贵主编：《人观、意义与社会》，台湾中央研究院民族学所 1993 年版，第 60～65 页。

然的位置。如果在阳间却又在人体外的魂一定要被处理以进入其合理位置。[30] "阴魂不散"即指其在阳间存在的"不合法"和"不自然",这时,它就会作祟于人,即所谓的鬼。孙村人总是将阴间称为"里面",相应地阳间就是"外面"。村人在哄骗或以物质贿赂鬼时总会默劝其赶快回到"里面"去,村人对阴阳之间"里"与"外"的意识是相当清晰的。如果某一时段(如1949年之前的夏季瘟疫)或某一地点(如某路段频频车祸或某一水塘多次溺人)集中出人命,村人认为那是因为阴魂不安于"里面"而屡屡跑到"外面"来抓人,并将该时段和该地点分别称为"垃圾光景"(脏时段)和"垃圾地方"(脏地点)。村人为何以"脏"来形容?李亦园先生有一个很好的解释,他说:"在闽南语中,身体排泄物和没有子孙供奉又不受神界约束的孤魂鬼魅,同称为Lasam。人类学家认为此非偶然,而是来自同一超越界限的观念。穿越多重界限而成'累赘'(out of place)之物自是最不洁者。"[31] 以台湾汉人社区为田野经验的人类学家Emily M. Ahern认为,"不洁"象征着对秩序、界限及既存结构的破坏,故阴魂不安于阴间而来阳间作扰即为"不洁"。[32] 所以,严格地说,鬼就是不安于阴间的魂,鬼就是在阳间无所归依的游魂。

那么,究竟哪些阴魂会在阳间游荡而为鬼?

在孙村人看来,最可怕的首推"散亡",即非正常死亡者。凡非病故的,都属"散亡",如自杀者、溺水者、遭人殴毙者、难产及车祸死亡者。据称,"散亡"者死后阴魂不散,就坠在死亡地点,它无法魂归冥府,无法入册,也收不到子孙的定时供奉,只能在阳间游荡,类似于阳间的"三无"(无身份证、无工作单位、无居住地点)人员,故"散亡"即民间所谓的"不得好死"(此种民间观念的背后显然是在鼓励人们积极"善终")。阴魂无所归即为"厉",坠在死亡地点之"散亡"阴魂会随时在"境"内作扰,甚至会将过路的人抓去当"替死鬼"。其中,自杀者的阴魂最凶,因其系含冤抱恨而死,对阳间的冤家尤具威胁。凡是

---

〔30〕 张珣:"台湾汉人收惊仪式与魂魄观",载黄应贵主编:《人观、意义与社会》,台湾中央研究院民族学所1993年版,第225~226页。

〔31〕 李亦园:《宗教与神话》,广西师范大学出版社2004年版,第55页。

〔32〕 转引自张珣珣:"人类学与中国妇女研究",载《近代中国妇女史研究》1995年第3期。

在“境”内“散亡”的，孙村都会举行“逐凶”，将坠在死亡地的阴魂逐出本村地界。

2000 年夏，孙村发生过一起“散亡”事故，自杀者为一位 30 岁左右的妇女，她为报复冤家，偷偷爬到冤家刚落成的四层楼顶跳下，当场身亡。善后事情处理结束，屋主有新居而不敢入住。因事关“境”内安宁，乡老同意屋主的请求，在村里组织人“逐凶”。留在村里的十来个 50 岁上下的男子，连续三个夜晚，人人身披“棕蓑”即蓑衣（据说鬼怕棕，故棕蓑的作用与护甲相当），手持“松担”（两端镶着尖铁的松木扁担），从自杀者坠楼地点处开始，一边喊“逐啊逐啊逐啊……”一边往南边跑，另有专人在整个过程中不停点放“三门铳”（连续三巨响），声震天际，此为“催凶”。按惯例，“逐凶”者切不可踏入邻村的土地，否则会引起严重的村际纠纷乃至械斗。在那阴气森森、令人闻声丧胆的“逐凶”之夜，孙村的所有人家都是早早地关门闭户。事实上，“逐凶”类似于“各人自扫门前雪”，并不一定符合“利益最大化”原则，因为“逐凶”只是驱逐发生在“境”内的“散亡”者之阴魂，而“境”外的“散亡”者之阴魂遭“境”外人驱逐后完全有可能潜入本“境”。更重要的是，如果让所有“散亡”者阴魂各停留于“境”内，其（如自杀者）报复的对象因近在咫尺且极为特定从而降低了其加害于非当事人的程度——与所有“散亡”者阴魂无止“境”游荡的情形相比。例如，2004 年 8 月间，孙村妇女阿兰在地里剥花生，突然晕倒，近一小时不省人事，其家婆跑去请教神明，说是“外疏散亡女家丁”作祟。

还有一些入册冥府的阴魂偶尔也会到阳间游荡，因为它们与阳间仍有未了情。这类阴魂又可细分三种。先讲第一种，即阳间子孙对之尚有记忆（如三代之内）的，它们到阳间来的目的或是要求子孙对之正常供奉，或是因为子孙的供奉物常遭“厉鬼”抢掠而要求子孙改变供奉方式、地点、内容，或是要求子孙兑现曾许下的诺言。这些鬼在生前都属于自家人，其对子孙的不满属于“家庭内部矛盾”，它不会以作祟子孙的方式来传达信息，子孙也一般是有求必应。第二种是与阳间子孙也有血缘关系，不过由于年代久远，子孙并不一定知道其尊姓大名，它们基本上也是为“五斗米”而来的，孙村人称之为“公妈鬼讨食”，它们担心子孙不重视或不答应其请求，故会略施作祟伎俩，如致小儿反复患

病,子孙因厌烦其屡屡作扰,也会给"公妈鬼"(在子孙看来其类似乞丐)"一嘴食",更不敬的表达是"给'公妈鬼''塞空'",意思是用食物将其张开的嘴巴塞住。第三种是与阳间子孙无血缘关系的,这种阴魂生前为男人,专针对阳间的某位中青年妇女而来,声称该妇女乃其前世妻子,要求再续"前缘",此横隔阴阳两界的未了之缘即村人说的"孽缘"。[33] 该妇女在阳间的丈夫听闻之初一般会暴跳如雷,认为受了侮辱,不仅坚决不答应,还会破口大骂。因此阴间的丈夫就会极尽威胁之能事,欲将该妇女置于死地。毕竟人命关天,阳间的丈夫只好默默妥协,给童乩一两百元钱,请其帮忙举行"合卺"[34]亦即"冥婚"仪式。[35] 童乩定出成婚日子并充当媒人,当然给男鬼成婚的对象不是该妇女,而是一尊纸糊的有名有姓的美女,童乩也会买来纸糊的套房、现代家具,待其完成模仿人间婚礼的仪式后,将其全部焚化。在童乩进行"合卺"的当日,该妇女必须离村逃避,以免被其阴间夫君碰到。

值得注意的是,阴阳两界、人鬼之间的交往也体现了费孝通先生揭示的"差序格局"。在此"差序格局"中,如果以阳间的子孙为中心点,那么,鬼作祟于人的严重程度与其同中心点之间的距离成正比。与此相关的是,阴魂向人传达索求信息的直接程度与其同中心点之间的距离又恰成反比。

一般情况下,孝顺的子孙都是在亲人故去不久(新亡)主动去打听其在阴间的生活状况,打听阴间信息的途径即占卜方法有"睏梦"(祈梦)、"听九公卦"(出门去听兆头,属于占卜之一的"预告")、"求八龟"(招亡

---

〔33〕 张思嘉、周玉慧在《缘与婚前关系》一文中指出,"缘"是中国人心目中的一种命定的或前定的人际关系,长期的缘如果是圆满的,便是"良缘";否则,便是"孽缘"。参见杨国枢主编:《本土心理学研究》之"婚姻关系与亲职角色"专辑,桂冠图书公司2004年版,第88页。

〔34〕 《现代汉语词典》收有"合卺"条目,释曰:"卺是瓢,把一个匏瓜剖成两个瓢,新郎新娘各拿一个,用来饮酒,是旧时成婚时的一种仪式"。

〔35〕 今日流行于孙村的"合卺"虽为"冥婚"仪式之一,但它不同于韩国的"亡灵结婚"或我国台湾地区的"位牌婚",因为后者指的是生者与死者在世时本已缔结了婚约或恋爱关系。有关"亡灵结婚"或"位牌婚"的描述,可参见日本京都文教大学"宗教与痊愈"研究会编:《宗教与痊愈》,三五馆2000年版,第68~93页。

灵，属于占卜之一的“关亡”）等；[36]已故的三代之内的先人会直接托梦给子孙，自家人关系密切，点到即止，无须多言；[37]关系较远的先人即所谓“顶代公妈”，会将阴魂临时附身于家族内一些所谓“身衰”（阴气重）的女人身上，开口说话时并不自报家门，家人会催问“汝是什么人”（查问时并不称之为“鬼”），但鬼魂故意不直接回应，往往漫不经心地叙说一些与家族历史有关的人事细节，听者才渐渐意识到可能是小时听父母或祖父母提过的某位“顶代”祖公。“境”内（本村）“散亡”之阴魂偶尔也会临时附身于“身衰”的女人（不一定是同家族）身上，这些鬼会把自己身份隐瞒很久。若是溺水者，就会表现出发抖的体态；若是上吊的，就会表现出怒目圆睁的痛苦表情。被附身女人的家人断定来者为野鬼后，会去折柳树枝来打它（村人说，鬼是软体的，只有用柔韧的柳树枝打它，鬼才会感到疼痛），并拿出破网兜，要把鬼罩住。这时，鬼才愿透露身份，诉说其苦楚。

至于完全陌生的鬼，其向人传达索求信息的手段则更为隐晦曲折，这些鬼并不临时附体于人自加表白，它明知见不得人，故专在暗中致人病患，人只有通过请教神明才能了解曲衷。

人之畏鬼，不仅因为鬼会加害于人，更因为人仅了解现世，不知往生之前尘旧事及未了情缘，故无从掌握确保现世平安的全部信息，无从警惕鬼之来犯；而鬼却躲在暗处，清楚知道其前世与某人、某家庭之现世或前

---

〔36〕 离孙村约10公里远的蛤蚶山上有“仙公洞”，孙村人常在每月的农历初一、十五日到“仙公洞”去“暝梦”（祈梦）。村人先到一旁悄悄“呼神”，向“仙公”汇报自己欲了解之内容，然后请人（专人）“暝梦”，此人梦醒后将所梦内容告诉村人。离孙村约20公里的黄石镇，有一听“九公卦”的固定地段，而有效时段为农历八月初一至十五日，听卦者先焚香“呼神”，求“九公”赐显，然后蹲在路边听第一批过路行人的交谈内容，再由自己在现场用硬币占卜吉凶。可惜现在搭车的人多走路的人少，听行人讲话并不是一件易事，故听“九公卦”渐式微。最直接的途径应算“求八龟”（根据莆田方言发音）。“求八龟”的程序是，求阴间信息者先焚香“呼神”，默念自己所欲了解之内容，然后就在一旁坐等。据说，附体于童乩身上的“八龟”派神探“舍人仔”（根据莆田方言发音）到阴间，可以找到任何阴魂。“舍人仔”打探到后就反馈给“八龟”，“八龟”就会喊“新亡”（或“故亡”），有“一朵红花”（指一个女儿）或“两朵白花”（指两个儿子）的，在旁等候的人一听就可判断其所指是否为自家的故人。若是，即马上趋前询问已故亲人在阴间的具体状况。另外，有关占卜之种类介绍，可参见许地山：《扶箕迷信的研究》，商务印书馆1999年版，第2~6页。

〔37〕 文荣光、林淑铃、陈宇平在《灵魂附身、精神疾病与心理社会文化因素》一文中指出，与灵魂接触的程度分为托梦、显灵、惊到、中邪、冲犯、煞著、缠身、通灵、附身等，托梦为最轻微的接触程度。参见杨国枢主编：《本土心理学研究》（第2辑）之“文化、心病及疗法”专辑，桂冠图书公司1994年版，第88页。

世的所有恩怨,因此完全可能出人之不意而作祟。

而神明是如何替人驱鬼的？当鬼犯人时,神明是否动用法力？人们会想当然地认为,神明法力无边,小鬼何足挂齿！若按武雅士所说的神代表了帝国官僚,鬼代表了流民,那么,神自然就有权力且应该对鬼“动粗”(法办)。但事实不然。在驱鬼过程中,“后革命时代”的神明并不亲自上阵,因为祂与神界组织失去联系,无法向上司请求“有关部门”将鬼捉拿归“阴(间)”。所以,神明大多只是扮演“咨询师”或“顾问”的角色,给“弟子”(求神者或“境”内的人)道明真相,指点迷津,至多出一张“符”,让“弟子”或贴于家门口或折叠缝起随身或焚化,警示鬼不要乱来,但最后还得靠人自己去做通鬼的工作,或哄骗或贿赂(破财消灾)。这个过程是非暴力的(神明对鬼并非“见恶便拿”)及协商性的(人对鬼只能“有话好说”)。

人之敬神求神,是因为神明乃为超时态存在,其记忆之历久及信息之周全远在阴魂或鬼之上,因为阴魂有可能投胎转世而重新从阳间开始记忆,故凡是游魂在阳间的那套“鬼把戏”,都逃不过神明的如炬目光,神明可及时地向人发出预警防范或给人指点迷津避开鬼的作祟。一句话,人之畏鬼、人之敬神求神,都是由于人与神、鬼之间的信息不对称所致。而职业化而非“仪式型附身”(ritual possesssion)的童乩,[38]正可满足人对阴间信息的需求。

依照已有的解释,女性是不能充当童乩的。例如,与莆田仅一海之隔的台湾就几乎是清一色的男童乩。[39] Emily M. Ahern 认为,妇女常有从体内流到体外的血即经血,这突破了血当存于体内这一常态或身体界限,故妇女被认为是不洁的。她还指出,“不洁”会阻止人神沟通,故妇女不可去主持高位格神明的祭典,妇女只能为鬼魂附体,因二者皆属“不洁”。[40]就是说,“不洁”的妇女是不太可能为神明(尤其是高位格神明)附体而成

---

〔38〕 文荣光、林淑铃、陈宇平将“SPP”(spirit possession phenomena)分为“仪式型附身”(ritual possession)和“边缘型附身”(peripheral possession)两种。参见杨国枢主编:《本土心理学研究》(第2辑)之“文化、心病及疗法”专辑,桂冠图书公司1994年版,第5页。

〔39〕 转引自张珣:“人类学与中国妇女研究”,载《近代中国妇女史研究》1995年第3期。

〔40〕 李亦园:《宗教与神话》,广西师范大学出版社2004年版,第129页。

童乩的,但目前孙村一带的童乩却几乎是清一色的女性,并且,女童乩所附体的神明不再来自“境”内社庙所供奉的文武列圣,位格也高低参差,且多呈女性化,如“观音”、“元帅”、“妈祖”、“大仙”、“仙姑”、“仙女”等。可见,单从文化的角度是无法解释这一现象的,但若将其置于乡村社会变迁的背景,便能寻出其内在逻辑。如上所述,孙村绝大多数中青年男性都已离土离乡,留守的是妇女和老少。虽是人神间的沟通,但还是带入了人际沟通的社会模式,表现为妇女在求神时往往偏向于选择女童乩,而女神明则偏向于选择女童乩作为附体对象。此为求神者、为神明附体者及显灵神明的性别角色关联。又因为众多人在外地“打金”,所以难免有人在异乡患病,他(她)们在就近求医的同时,常常也打电话回家告诉父母或妻子。而村民的求医行为一般是“既看医生又看菩萨”。[41] 在家的人听到消息后总是纳闷于为什么又是自己的亲人患病,她们最忧心的与其说是亲人的病状不如说是亲人患病的原因,[42] 故她们会及时去找童乩,请神明帮助判断是什么鬼魂在作祟并提供排解的办法。神明一般会要求来者报出亲人在外地的居住地址、门牌号码,神明火速赶往巡察,两三分钟后,神明说该患者碰到了外地的完全陌生的野鬼,这些野鬼不过为了讨一口饭吃而作祟。由此便可以理解目前女童乩所附体的神明为何越来越“去地域化”且位格不俗——因为神明所要帮村人排解的野鬼已越来越跨地域了。

面对跨地域的野鬼,神明创造性地给人提供了两种新的应对办法:一是在非紧急状况下,出“符”给求神者,求神者再托人将“符”带给在外地“打金”的亲人(孙村一带每天都有来往广州、深圳、上海、昆明、武汉等地的私营大巴),叫他(她)将“符”焚化后冲水服下;二是在紧急情况下,神明也会出“符”给求神者,这张“符”可以将外地的野鬼调回孙村(也许在村人看来,永进社里供奉的本土神明难具此法力),然后直接在村里给野

---

〔41〕“信仰疗法的基本信条之一是‘避免排他性’”,参见 Fredric D. Wolinsky:《健康社会学》,孙牧虹等译,社会科学文献出版社 2002 年版,第 400 页。

〔42〕民间疗法师认为“包括疾病在内的所有生活事件都与整体环境有关”,民间疗法对健康问题的诊断重点“在于产生问题的原因,而不在于疾病的症状”。参见 William C. Cockerham:《医学社会学》,杨辉等译,华夏出版社 2000 年版,第 133 页。

鬼"一嘴食"。具体办法是,求神者回家后,准备一块熟肉、几块饼干、炒花生、一块豆腐,这些熟食不必用碟或碗装,只需将之直接置于木盘内则可,堆成四堆,并将一瓯(小碗)干饭放在中间,然后在院子的角落摆一张放木盘的矮凳,先焚烧那张"符",象征将外地的野鬼调来,焚香默念,向野鬼说明情况,叫其吃了就别再作祟,最后多烧一些纸钱,因为神明吩咐说外地的野鬼因为路程较远,必须多烧点纸钱才能将其送回去。[43]

可以说,神界组织的萎缩,导致对孤魂野鬼约束的松弛,使"人"不得不费更多的精力并冒更大的风险去处理人、鬼之间的关系,犹如阳间政府的无能导致社会治安恶化,使百姓在面对罪犯时只能无奈地选择"私了"。而这种人、鬼之间"私了"的成本并不低,有时高得让人不堪承受。

每年农历九月廿六日,是孙村永进社"杨公太师"的生日(俗称"菩萨生"),其时,必定会请"司公"做"超度",附近的孤魂野鬼会在神诞之日赶来,希望得到赦罪超拔,渡过阴间苦海。做"超度"就是希望让死者超生,让生者安宁,使阴阳两界更有序。"超度"过后还有"陪孤",安抚那些不得超度以及腿脚不便的姗姗来迟的野鬼。另外,永进社元宵时,还做"普施"仪式,"司公"不停念道:"一变十、十变百、百变千、千变万、万变千千万万",给所有的孤魂野鬼"一嘴食"。举行"求平安"、"超度"、"陪孤"、"普施"仪式,事实上都是以本"境"集体名义安抚鬼魂,是向村人提供的一项"公共产品"。但光有这些集体性仪式还不够,每年"菩萨生"时,乡老都会收到上百条各家各户乐捐的"目连戏"(孙村尚不是百户),每条5元,乐捐"目连戏"的目的是希望以家户的名义超度一些冤死、枉死的鬼魂,做点"善事",以减少人、鬼冲突。[44] "司公"将上百条戏集中一起,念出各家户家长姓名,象征性的一次过。

即使如此,有些家户还是摆脱不了鬼魂缠绕,只好咬牙做"拜忏",但

---

〔43〕 武雅士说,请鬼神分享食物是一项具有浓厚社会意义的行为。给神明的祭品置屋内,面朝外;给祖先的祭品置屋内,面朝内;给鬼的祭品则置于屋外。Arthur P. Wolf(武雅士),"Gods, Ghosts, and Ancestors.", *in Religion and Ritual in Chinese Society*. Ed. by Arthur P. Wolf, Stanford University Press, 1974, pp. 131 – 182。

〔44〕 包括目连戏、北斗戏在内的莆田傀儡戏,往往是戏剧演出和宗教仪式相互渗透融合,庙内祭台和庙外戏台互相转位,戏台上的故事搬演进出于虚幻和真实之间。参见容世诚:《戏曲人类学初探:仪式、剧场与社群》,麦田出版社 1997 年版,第 101 页。

这得有经济实力。"拜忏"仪式繁多,需要聘五至七个"司公",连续做一天一夜。"拜忏"的目的是增进先祖在阴间的福利,如焚烧纸糊的轿、车、马、房屋及新近的电视、洗衣机、冰箱等时髦日用品。已故的三代之内的祖先(父母亲、祖父母、曾祖父母)会得到轿,若是未成年病故的,女孩得小轿,男孩得马。已故的三代以上的"历代公妈",糊给一部大汽车总载。做"拜忏"的东家都会事先确定一位"主得"者,一般是与自己最亲近的已故的父亲或母亲。如果说"超度"、"普施"是撒胡椒面似地泛泛救济鬼魂,鬼魂很可能少得或未得到,那么,"拜忏"则是针对先祖的专场惠济,其效果与可靠性远在"超度"、"普施"之上。无奈做一场"拜忏"需耗费上万元,这是一般人家无力负担的。据村人说,有户人家早在20多年前就遭"公妈鬼"找,致使其女儿乃至孙女等人不断得无名病患,家运一路都不顺,请教神明,神明说得给"顶代公妈""拜忏"。这户人家生活并不富裕,无法允诺。直至2004年,其孙子做的生意渐转顺利,一家人终于还了"拜忏"之愿。

如果是长期遭受鬼魂作祟而又实在无力满足鬼魂欲望的家庭,在到处求神拜佛皆无济于事之后,只好宣布与一切旧有鬼神彻底断绝关系,意思是说"我惹不起难道还躲不起吗"。这就是孙村人所说的"番教"或"食耶稣",即改信基督教。在孙村近百户家庭中,共有三户"番教"家庭,而其中两户是在无奈之下作此抉择的。"番教"家庭不参加村内任何敬神娱神活动,"番教"与"非番教"家庭一般也互不通婚,以免信仰背景不一的青年男女成家后在过年过节时引发冲突。这对长期生活于基督教信众仍占绝对少数的汉人社区的家户来说,宣布"番教"几乎等同于宣布与乡间社区脱离关系并自愿边缘化。

在2005年之前,与我国其他农村一样,孙村的各项税费负担也极为沉重。如果有人同时了解到鬼魂对个别家户的不断扰犯逼迫,当兴"苛政猛于虎,鬼魂猛于苛政"之叹,并怜悯于村民承受看来自阴阳两界的双重艰辛!

(五)结语:共时态社区

在"革命"前后,人、鬼、神共处的社区即"境"的空间边界都未曾变化,今天孙村元宵时神明巡境的线路不改从前,驱逐阴魂("逐凶")的范

围依然明晰。这是共时态社区得以存在的前提。又由于在"后革命时代",超凡的神明沦为社区领袖,对鬼魂的控制乏力,只能扮演"咨询师"、"顾问"角色;大量青壮男子离土离乡,乡村社区成员老化、女性化,应对日常变故的能力下降,使人更偏向以"往时"作为把握"现时"的参照[45],社区内对"往时"信息的需求也随之增加。这些变化,都使鬼魂得以带着作为社区"往时"成员角色的记忆,更频繁地穿越阴阳之界,并再次进入现时的乡间社区,与社区的成员继续纠缠于并不如烟的历历往事。而神明也能以其掌握的有关乡间社区的连贯信息,指点人们如何规避鬼的作祟。由此呈现出在"后革命时代"的中国大陆乡村社区里,作为社区成员的人、鬼、神之间的共时态互动的生动场景。

共时态社区实质性地拓展并重塑了人的生活世界,它使社区成员(人)的宗教观念与日常生活进一步融合。取共时态社区的视角,也许可以更清楚地观察到民间宗教在建构社区生活时的社会功能以及"后革命时代"大陆汉人社区的民间宗教在实践中对"新传统"的再创造。

二、信则有,不信则无:女巫的灵力范围与兴衰周期

在位于福建东南沿海的家乡孙村,声称被神灵附体的女巫即女"童乩"(dang-gi)日益增多,[46]并呈此起彼伏的周期性兴衰态势,且女"童乩"的信众也多以中老年女性为主。[47] 而成年男性则往往以第三者的立场评论道:"信则有,不信则无。"在场女性每闻及此,总是噘嘴瞪眼,示意闭口,以免得罪神明。男性会心一笑并揶揄说:"汝若信神,则信到底,不当对神明也赶新鲜(喜新厌旧)。"

"信则有,不信则无"的两可态度,包含了村民宗教生活过程中如下两种可能的情形:对神明灵验始终存疑;对神明灵验始疑终信或始信终疑。

---

〔45〕 王斯福说,中国乡间民众往往以维护地方身份和历史的意识形态来面对改革时期社会政治、经济变迁带来的压力。参见 Stephan Feuchtwang, "Restoring the gods behind closed doors", *China Now*, No. 138, Autumn 1991。

〔46〕 童乩又称乩童,古时作乩者为童,故孙村人习惯称童乩。为童乩者男女兼有,他/她为神明附体,能沟通神明,传达神谕,专替人解运、消灾、治病。

〔47〕 吴重庆:"'后革命时代'的人、鬼、神",载孙江主编:《新史学》(第2卷),中华书局2008年版。

前一种情形可能基于无神论的立场，而后一种情形则缘于"改信"(conversion)的发生——个人任何宗教信仰状态的改变。"改信"既可发生于个人心理层面，即"内生性改信"(endogenous conversion)，也可发生于社会条件层面，即"外衍性改信"(exogenous conversion)。[48] 从"外衍性改信"的角度看，神明灵验的依据究竟因何而得以及此依据因何而失？

(一)天人相隔两茫茫

在孙村，某人病逝被称为"去了"。故人所去的地方即阴间，村人称为"里面"。阴阳两界、里外两边界限森严，只有神明方有资格统筹阴阳里外事务。故人的魂魄也只能在阴间活动，如果越出阴间流窜到阳世，则被视为鬼，神明是会将其驱赶或捉拿回阴曹地府的。[49] 某人一旦故去，任凭亲人如何思念，也是无法得知其在阴间的任何信息的，所谓"天人相隔两茫茫"。

阳世生人对阴间信息的需求可以分为两类：一是思念型的信息需求，此往往出现在亲人故去不久(孙村人称为"新亡")的阶段；二是解惑型的信息需求，此往往出现在家庭成员遭遇病灾厄运的时候。

先说思念型信息需求。

正常情况下，阴阳两界信息沟通是需要凭借神明的法力的。在乡村社会，虽然"举头三尺有神明"，不过，寻访神明并当面向其请示(孙村人称为"请教")，是需要付出时间成本和金钱成本(给声称神明附体的"童乩"一笔"香火钱")的。由于思念型信息需求不过是为了满足在世亲人一时的情感需求，这对生计艰辛的村人来说也几近奢侈，所以，在成本支出上能省则省。有鉴于此，孙村人也实践某些不依靠神明或劳驾低级神明(神明的帮手)而企图获取阴间信息的办法：1. 托梦。故去的某人托梦给某亲人，在梦中诉说其在阴间的生活状况，但这得取决于其在世亲人的身心状况；按孙村人的说法，只有身上阴气较重的人才能被成功托梦，换句话说，托梦是可遇不可求的，其成功率不高。2. "睏梦"。离孙村约10

---

[48] 林本炫："改信过程中的信念转换媒介与自我说服"，载林美容主编：《信仰、仪式与社会》，(台湾)中央研究院民族学研究所2003年版，第550页。

[49] 吴重庆："'后革命时代'的人、鬼、神"，载孙江主编：《新史学》(第2卷)，中华书局2008年版。

公里远的蛤蚶山上有"仙公洞",孙村人常在每月的农历初一、十五日到"仙公洞"去"睏梦"(祈梦);村人先到一旁悄悄"呼神"(手捧三支点燃的香,在神案前禀报神明),向"仙公"汇报自己所欲了解的内容,然后请人(专人)"睏梦",此人梦醒后将所梦内容告诉村人。3. 听"九公卦"。离孙村约 20 公里的黄石镇,有一听"九公卦"的固定路段,而有效时段为农历八月初一至十五日,听卦者先焚香"呼神",求"九公"赐显,然后蹲在路边听第一批过路行人的交谈内容,再由自己在现场用硬币占卜吉凶;可惜现在搭车的人多走路的人少,听行人讲话并非易事,故"听九公卦"渐式微。4."求八龟"(根据莆田方言发音)。"求八龟"的程序是,求阴间信息者先焚香"呼神",默念自己所欲了解的内容,然后就在一旁坐等。据说,附体于童乩身上的"八龟"派神探"舍人仔"(根据莆田方言发音)到阴间,可以找到任何阴魂;"舍人仔"打探到后马上反馈给"八龟","八龟"就会喊"新亡"(或"故亡"),有"一朵红花"(指一个女儿)或者"两朵白花"(指两个儿子)的,在旁等候的人一听就可判断其所指是否为自家的故人;若是,即趋前询问已故亲人在阴间的具体状况。

再说解惑型信息需求。

今天,孙村的大多数中青年已离土离乡,在全国各城市镇街从事与金银、玉器加工销售有关的以家户为经营单位的商业活动,越来越多的外出父母将小孩带在身边,作为流动儿童在外就读,在村的大多为 50 岁以上的偏老人群。孙村人在日常生活中的困惑主要来自病患,而病患主要分两种类型:一是在村老年人的慢性病以及受制于乡村医疗条件而一时无法准确诊断的疑难杂症;二是随父母在外地的幼童,因父母忙于营生、疏于照料而常常反复不断出现感冒发热、夜啼惊叫等症状。

对于病患,孙村人常讲"要医生,也要菩萨(神明)"。其实,"要……也要……"的语式只是村人的惯用语,并不表明他们同时既求医又问神。实际上,村人遇上病患,大多是先请乡间医生诊断开药,若连续两三次求医而未果,则转向请教神明。在孙村人貌似蒙昧的行为中,其实包含有对医学科学的迫切期待——在孙村人看来,如果是正常的病患,一定是药到病除的。如果某种病患反复发作,药物治疗失效,那一定是受到鬼怪的作扰。凡此,孙村人称为"运气走着"(家运不顺)。至于何方鬼怪因何作

扰,则无从了解。村人因此从“为什么得病”的疑虑重重,转为“为什么是自家而不是别人得病”的忧心忡忡。所以,必须及时请教神明,请神明解惑,指点迷津,提供解厄祛灾的方法。[50]

“人之敬神求神,是因为神明乃为超时态存在,其记忆之历久及信息之周全远在阴魂或鬼之上,因为阴魂有可能投胎转世而重新从阳间开始记忆,故凡是游魂在阳间的那套‘鬼把戏’,都逃不过神明的如炬目光,神明可及时地向人发出预警防范或给人指点迷津避开鬼的作祟。一句话,人之畏鬼、人之敬神求神,都是由于人与神、鬼之间的信息不对称所致。”[51] 神明作为统辖阴阳两界的领袖,见证并掌握人、鬼的履历以及人鬼之间的生生死死、恩恩怨怨。一般来说,神明的解惑指点,提供的都是阳世的当事人凭其现世人生经验根本无法获得的信息:如“前缘”,即前世本为夫妻,如今一方在阳世已与别人结为夫妻,而留在阴间的另一方找上门来,要求复婚,故作扰致使对方屡屡患病;如“蒙冤”,即阴间某鬼前世受某家户的祖上冤枉致死,今日终于找到了冤家后裔,故作扰要求补过;如“讨食”,即由于年代久远,某家户忘了祭祀远代先祖(孙村人称为“顶代公妈”),要求给一口饭吃(孙村人称为“一嘴食”);如“犯冲”,即某神明巡游路上,小孩或妇人(女性因经血原因,常被视为不洁)盲目不避,神明动怒或被神明的坐骑踢了一脚甚至只是被神驹扬起的尾巴扫到。[52] 凡此种种,令孙村人感慨人生的不测与凶险。所以,对来自神明的信息供给,请教神明者一律奉持“宁可信其有,不可信其无”的虔诚态度。再者,对神明的信息即使心有存疑,也无法凭现世人生经验加以验证。

因解惑型信息多用于解燃眉之急和切身之痛,所以,孙村人在解惑型信息的获取上,往往比思念型信息更舍得付出时间与金钱成本。这给“童乩”的兴起提供了广阔的社会基础与市场空间,亦即一定程度上导致宗教

[50] 2008年9月在山东大学参加“中国乡村研究回顾与展望”研讨会与赵旭东教授闲谈时,得知华北平原的村民把病患分为“实病”和“虚病”两种,“实病”(如胃痛)一定看医生,“虚病”(疑难杂症)则找神。赵旭东说:“老百姓不是我们想象的那么迷信”。

[51] 吴重庆:“‘后革命时代’的人、鬼、神”,载孙江主编:《新史学》(第二卷),中华书局2008年版。

[52] 孙村一带本土性神明的坐骑皆称“兴化白玉狮”(孙村所在的莆田市原为兴化府),元宵节神明出境巡游,队伍中一定有数匹身披“兴化白玉狮”绣缎的马。

“私人化过程”的出现。[53]

(二)“我本女儿身”

在1949年之前的孙村,“童乩”几乎是清一色的男性。因为女性的经血与产血被视为不洁,加上生儿育女,元气耗损严重,[54]所以,罕有神明附体于女性。“童乩”的男性化自是男权社会的反映。

20世纪80年代初,孙村的民间宗教活动悄然复兴。1982年年初的元宵节,孙村人冒险进行了1949年之后第一次的元宵娱神活动,结果受到公社驻村“工作组”的强力取缔,村人与之发生肢体冲突,两个村民被收押县公安局。在当时的高压氛围之下,“童乩”只能在地下活动。孙村一带附体于“童乩”的神明有“王大人”、“孔大人”、“田公元帅”、“都天元帅”、“红面将军”、“杨公太师”等,即大多来自本村社庙永进社里的男性神明,“童乩”的性别构成男多女少。这些男性神明往往在村人商议建庙、神诞娱神的公开场合,附体于男性“童乩”,动辄跳跃、拍案、怒斥、高歌,甚至手执刀剑,披发割舌,对村内与神明有关的公共事务作出谕示,展现神明杀气腾腾的一面。若是女性“童乩”,起码在体能与扮相上无法适应男性神明的威仪。孙村乡老回忆说:“当时‘菩萨’若如没少少杀气,哪能镇得住‘工作组’”。

今天的孙村,虽然男权地位未见明显动摇,但“童乩”却几乎是清一色的女性。原因大体有三:一是自20世纪80年代末起,地方政府对民间宗教的态度日趋缓和,借杀气腾腾的男神明抵抗政府的必要性降低;二是社会主义新传统的作用,女性身体的不洁观念已大为淡化;三是孙村大多数中青年男性外出营生,在村人群中,中老年妇女的比例极高(新婚夫妇往往双双外出),对女“童乩”的需求更迫切。一方面,从“灵性资本”(spiritual

[53] “当宗教团体无法再以一种无所不包的所谓‘巨大’的超验性经验建构为主要模式,宗教也就愈来愈具有一种个人化的形式,只是以满足属于个人性质的超验性的兴趣为主,换句话说,宗教愈来愈只是一种属于个人私领域里的活动,具有狭隘、私人性、隔绝性、无传统性、无社会性等特质,也就是一种以个人情感受为中心的宗教追求”,参见丁仁杰:“文化统摄与个人救赎”,载《台湾社会研究季刊》2003年第49期。

[54] 蔡佩如:《穿越天人之际的女人——女童乩的性别特质与身体意涵》(清华人类学丛刊四),(台湾)唐山出版社2001年版,第193~214页。

capital)的视角看,[55]与男性相比,女性的"宗教性"也许更强——一则经历生育大事,二则在家庭中担任照顾老病的角色,对生死的不可掌握性更加敏感。[56] 另一方面,中老年妇女的宗教需求其实也包含着世俗性的心理需求,她们请教神明一方面是寻求神明提供解惑型信息,另一方面也把"童乩"视为可信赖、可倾诉琐碎家事的对象——"女童乩与女信徒常藉由话家常的方式建立亲近而密切的关系;她们不仅在仪式中表达生命的苦痛,也在仪式后分享及经验生活上的甘苦。此外,女童乩与女信徒间更可能发展出一种长远的友谊甚至是拟亲关系"。[57] 为方便神人乃至人与人之间的沟通,因应孙村在村人群中女性高比例的现实,"童乩"的女性化日益普遍。

与"童乩"女性化相呼应的是神明的女性化。目前,盛行于孙村的神明主要有"观音"、"妈祖"、"大仙"、"仙女"、"仙姑"、"圣母"等。与当年男性神明活跃于台前,扮演社区领袖不同,今日女性神明则钟情于幕后,充当家事顾问。神明的女性化自是社会结构、社会心理投射到宗教信仰的反映。

首先,女"童乩"的社会角色决定其较适合为女神明附体。因为照世俗对女性的理解,女神明的言行举止得体安详,不高声喊叫,无夸张动作,不抽烟喝酒。所以,女"童乩"在被女神明附体时,不必有有违女"童乩"社会角色的表现。20 世纪 80 年代初,孙村唯一一个女"童乩"在被男神明附体时往往女扮男装,不仅抽烟——甚至口叼两支香烟,而且还吊嗓子,声调变高变粗。这固然增添了其为神明附体的可信度,但也导致其丈夫事后的埋怨,觉得丢人现眼。

其次,在孙村的中老年女信众看来,"观音"、"妈祖"、"大仙"、"仙

[55] "灵性资本可界定为宗教徒在其灵性活动中劳动的积累和所蒙受的恩典","灵性资本在不同信徒身上的分布是不一样的","灵性资本可从三个方面进行度量:信仰的纯粹性程度、宗教行为的卷入性程度和宗教群体内部人际网络中的相对位置",参见方文:"群体符号边界如何形成? ——以北京基督新教群体为例",载《社会学研究》2005 年第 1 期。

[56] 李贞德:"最近中国宗教史研究中的女性问题",载李玉珍、林美玫合编:《妇女与宗教:跨领域的视野》,(台湾)里仁书局 2003 年版。

[57] 蔡佩如:《穿越天人之际的女人——女童乩的性别特质与身体意涵》(清华人类学丛刊四),(台湾)唐山出版社 2001 年版,第 131 页。

女”、“仙姑”、“王母”等女神明不同于以往本土化的男神明,这些女神明管辖的范围更广,法力更大。每当随父母在外地的小孩患病不适,母亲就会及时打电话回孙村,请在村的家婆去请教神明。神明要求报上患病小孩现居地的门牌号码(如广东省东莞市某地),老婆婆记忆力差,常常忘了镇区、街道名称,而仅报上“东莞市 20 号”,但这无妨神明火速赶往现场巡视。一两分钟后,神明回,说是碰到“游子家丁”或“外疏家丁”,这些外地的完全陌生的野鬼,不过为了讨一口饭吃而作祟。神明还宣称可以将这些个外地野鬼调回孙村,于是给出四张纸符,符上大多印有“吾奉太上老君急急如律令,敕!”红色字样(孙村乡老说,太上老君负责召神),这其中,一张用于调(鬼),一张用于接(鬼),一张用于送(鬼),一张拿回家压在神案香炉脚下,以增添效力。然后,可以直接在村里给外地野鬼“一嘴食”。具体办法是,求神者回家后,准备一块熟肉、几块饼干、炒花生、一块豆腐,这些熟食不必用碟或碗装,只须将之直接置于木盘内则可,堆成四堆,并将一瓯(小碗)干饭放在中间,然后在院子的角落摆一张放木盘的矮凳,[58]先焚烧一张“符”,象征将外地的野鬼接来,焚香默念,向野鬼说明情况,叫其吃了就别再作祟,最后多烧一些纸钱,因为童乩吩咐说外地的野鬼因为路程较远,必须多烧点纸钱才能将其送回东莞去。能否把外地野鬼调遣回孙村并加以降服,成了衡量神明法力是否高超的重要依据。这是本土化的男神明原先不具备的本领。由此可以理解目前女童乩所附体的神明为何越来越“去地域化”且位格不俗——因为神明所要帮助村人排解的野鬼已越来越跨地域了。今天孙村盛行女神明,与乡村社会的流动性有莫大关系,正如林美容在讨论“妈祖”的女神属性时指出,“妈祖虽没有结婚,但与汉人社会的女人一样,只有对别人家、在外地才有用,这一层‘荫外乡’的意思是不难理解的”,“妈祖之女神的属性实与汉人社会中因婚姻所造成的女人的流动性有不可分的关系”,“她的‘荫外乡’的传说可以吸引超

---

[58] 武雅士说,请鬼神分享食物是一项具有浓厚社会意义的行为。给神明的祭品置屋内,面朝外;给祖先的祭品置屋内,面朝内;给鬼的祭品则置于屋外。祭鬼用熟食,祭神用生食或半熟食。参见 Arthur P. Wolf. 1974. “Gods, Ghosts, and Ancestors.”, *in Religion and Ritual in Chinese Society*. Ed. by Arthur P. Wolf, Stanford University Press, pp. 131 - 182。

地方性的信徒”。[59]

（三）神算不如人算

如上所述，为神明附体的孙村女“童乩”的职能是向信众提供解惑型信息，而信众在获取解惑型信息时需要付出成本。虽然孙村的中老年妇女都是虔诚的信众，但这并不妨碍她们考虑并计较“请教”神明时所付的成本。因为在她们看来，求神明指点家人患病的原因——获取信息，并期待神明出“符”护佑（也可以将纸“符”化成灰，冲水饮下），此乃另一种求医行为。[60] 在“医生”的“医术”不相上下或一时无法判明“医术”高低的情况下，当然要比较求医的成本。在此，世俗化、理性化并不妨碍其宗教行为，也并不构成否定神明的力量。[61] 因为宗教的世俗化和私人化过程，作为个人消费品的宗教活动已逐渐被市场经济的逻辑所支配。[62] 正如以“经济分析”研究非经济问题而著称于世的 Cary S. Becker 所言，“经济分析显然不限于物质产品与欲望，甚于也不限于市场领域”，“经济分析并不认为所有市场参与者的信息是完备的，并不认为所有参与者的活动不存在交易费用，但是，信息残缺或存在交易费用情况下的行为不应混同于非理性或随意行为……获取信息需要成本，因此信息通常是严重残缺的，这一假定可以解释在其他分析中用非理性行动、随意行为、传统行为或‘不明智’行为解释的那些行为”。[63] 在此，引进信息经济学的视角并不是为了以现代知识解构民间宗教的合法性，反而是为了说明信众的宗教行为是合乎理性的，并反对某些启蒙者居高临下地将民间宗教的信众

---

〔59〕 林美容：“台湾区域性宗教组织的社会文化基础”，载李玉珍、林美玫合编：《妇女与宗教：跨领域的视野》，（台湾）里仁书局 2003 年版。

〔60〕 孙村童乩开出的药方分青草药以及纸“符”含青草药（孙村周边山野常见的植物）两种，此对应于已经医生诊断的有名的病和诊断不出的疑难杂症两种。童乩认为，若是疑难杂症，一定是受到鬼的侵扰，此乃不洁之病，需同时将纸符化成灰掺和在中药里喝下方有效。

〔61〕 “宗教与世俗化并不是完全对立的，并非每一种宗教与世俗化的每一个方面都处于势不两立的对立状态之中。绝大多数世界宗教都经历了一定程度的理性化过程，并因此而对世俗化的发展起了促进作用”，参见 Thomas F. O' Dea 和 Janet O' Dea Aviad：《宗教社会学》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 174 页。

〔62〕 “过去可以由权威强加的宗教传统，现在不得不进入市场。它不得不被‘卖’给不再被强迫去‘买’的顾客。多元主义环境首先是一种市场环境。在这种环境中，宗教机构变成了交易所，宗教传统变成消费商品。总之，在这种环境中的大量宗教活动，逐渐被市场经济的逻辑所支配”，参见 Peter L. Berger：《神圣的帷幕》，上海人民出版社 1991 年版，第 163 页。

〔63〕 Cary S. Becker：《人类行为的经济分析》，上海三联书店 2003 年版，第 9 页。

指责为蒙昧。

从信息经济学的视角看,人们愿意花费人力及财力以改变经济领域以及社会生活的其他方面所面临的不确定性,这种改变恰好就是信息的获得。不确定性具有经济成本,因而,不确定性的减少就是一项收益——“获取信息本身就是一项深思熟虑的决策,而不是作为其他活动的一种副产品”。[64] 在人与神之间存在信息严重不对称的情况下,孙村人请教神明,就是为了从神明处获得指点。“求神明保佑”的最直接效果就是因获得解惑型信息而减少不确定性,并趋于心安,亦即所谓“宗教是由一系列有助于我们防御令人烦恼的怀疑、忧虑和侵犯行为的信仰与态度构成的,宗教是文化保护形式之一,通过这一保护形式,产生于个体和社会的恐惧与侵犯行为就会趋于缓和”。[65]

孙村的信众在从“童乩”处获得神明的信息供给之后,必须当场留下一笔2元到10元不等的“香火钱”,并且“许愿”说如果根据神明的指点而使家人病愈,定当回来回报神明——届时随愿给“童乩”100元或200元,此即“还愿”。在此过程中,“许愿”的实质是在信众与神明之间建立起“委托—代理”(principal-agent)关系,即信众委托神明去降服作扰的鬼,事成之后再酬谢神明。这也可以称作“风险贸易”,即信众将个人可能或正在承受的风险交付给更能承担风险甚至无风险可言的神明。不过,“风险贸易”也是有边际的,即风险承担者的成本(以“还愿”支付)一旦少于或者等于风险转移者的受益(最大化的预期效用),“风险贸易”就会停止。[66] 一旦神明的指点不灵验,对信众而言就是不受益的净付出;一旦神明的某位代言人“童乩”要求信众奉献的“香火钱”和“还愿”的额度超过信众的心理以及实际的承受能力,信众也会考虑这是不是合算的交易。这两种情形都会促使信众转向请教其他神明。

Max Weber 在《宗教社会学》中指出,人们无法制止一个南欧的农民在预期的事不灵验时,向圣像吐口水,“因为习惯上该礼敬的事都做到时,

---

〔64〕 Kenneth J. Arrow:《信息经济学》,北京经济学院出版社 1989 年版,第 70~71、229 页。

〔65〕 Thomas F. O' Dea 和 Janet O' Dea Aviad:《宗教社会学》,中国社会科学出版社 1990 年版,第 207 页。

〔66〕 Kenneth J. Arrow:《信息经济学》,北京经济学院出版社 1989 年版,第 70~71、229 页。

其他就是圣者要负的责任了”。[67] 孙村的中老年女信众倒不会对神明做出如此不敬的举动,她们对信息供给失灵的神明还是宽容的,并且不会因此动摇对神明的信任与敬重。信众对失灵神明的反应主要有以下几种情形。

首先,怪罪“童乩”。孙村人常言“仙界给俞坤败了”,[68] 意思是神明是显灵的,无奈神明附体的“童乩”利欲熏心,玷污了神明,神明因此离去,只是“童乩”依然在蒙骗信众。村人“土坯”愤言:

> 童乩开始时也较正规,只收少少香火钱。后尾越做越斜,一开嘴都是讲钱,菩萨也就退身了。菩萨退走了,童乩遂不灵了。
>
> 那个大仙,专门钻钱,人一跪落,就得给钱。病人来,大仙讲得坐她对面的竹椅上照一照,譬如 X 光透视。照一下得 10 元,香火钱也得 5 元。她都是先布阵,说原因是顶代过房的公妈祭奠不着。妇女人嘴松松,什么都讲出。讲了得去做,少则两三百,多则上千。

其次,“偏好稳定”。即使明知神明的指点并不完全灵验,为该神明代言的“童乩”依然会有一批信众。在孙村,每一位女“童乩”的周边都有少数铁杆信众,从因家人患病而求神明谕示解惑型信息的角度讲,附体于该“童乩”的神明犹如信众的家庭医生,信众对该神明的依赖,既是出于崇拜,也是出于因稔熟而产生的信任。不过在此种状况下,信众所请教的神明一般都分布于步行十来分钟即可到达的半径范围内,而且所请教的事项仅限于小病,信众所付的香火钱只是 2 元至 5 元不等,犹如小病找身旁不太高明的医生也可凑合。在信众看来,因为所付的时间和金钱的成本不高,间或灵验,也就值得。即使不灵验,再转向请教其他神明就是。女信众玉莲说:

---

[67] Max Weber:《宗教社会学》,广西师范大学出版社 2005 年版,第 3 页。

[68] 明末莆田人氏林兆恩创立合儒、道、释三教的“三一教”。于今,莆田乡间仍遍设“三教祠”,颇得崇拜。俞坤为“三一教”的“门人”(信徒),但行为不检,败坏教门。

> 童乩阿兰起初收两元香火钱,近年得给五元。阿兰现时都是出四张符,一张用来调,一张用来接,一张用来送,一张拿回厝压落香炉脚,焚香呼神时有效力。若如只给2元,她遂会说是卖纸,意思是不满,似乎只卖了四张符的纸钱。反正小可的就请教阿兰,大桩的事情正会四处请教。

孙村乡老对村中一批女信众成天围着并不灵验的阿兰转来转去颇有微词:"哎啊,阿兰现时变成汝这几个人私家的菩萨了。"乡老是出于善意劝说这些女信众不要糊涂下去。不过,这批女信众不见得就是非理性。以"经济分析"的术语讲,这叫"偏好稳定",而如果进一步引进信息经济学的视角,则可以理解为这是信众出于效用最大化的考虑:第一,信众可以因此获得连续性信息,而在连续信息上的支出远低于由它的边际社会生产率所决定的最优水平;第二,信众可以因此获得确定的信道,因为每一个体自身就是一束日积月累的信息,采用与这些信息相联系的方式去开辟确定的信道要比其他方法更廉价。[69]

在信众理性的反复较量之下,大有神算不如人算之势,"童乩"的灵力也将因此受到挑战。

(四)各领神威两三年

蔡佩如在考察台南地区的女"童乩"后发现,女"童乩"灵验知名度的建立,主要经由两种途径:一是对现代医学无法解决的疑难杂症的排解;二是为证明自己确有神力而在公开场合(进香或庙会)自我毁伤。[70] 孙村的女"童乩"由于将其职能自我定位为为家户提供解惑型信息,故只要最终能有效排解村民眼中(不等于现代医学眼中)的疑难杂症,即可声名鹊起,即村人说的"有灵",所谓"有求必应"。

照陈纬华的定义,"灵力"(magical power)指神明能感受人们的祈求而有所回应的能力,亦即感应力,是某一神明或整个民间信仰能否生存的关键。神明灵不灵的判准是社会性的、公共性的,灵力非自然状态,而是

---

〔69〕 Kenneth J. Arrow:《信息经济学》,北京经济学院出版社1989年版,第199页。

〔70〕 蔡佩如:《穿越天人之际的女人——女童乩的性别特质与身体意涵》(清华人类学丛刊四),(台湾)唐山出版社2001年版,第85页。

人为的结果，每一尊神明的灵力并非固定不变，而是处于忽兴忽衰的动态变迁的状态之中。[71] 而王斯福（Stephan Feuchtwang）也认为，"'灵'是一个由社会制造出来的概念，就像声望这个概念一样，它是外在于个人动机活动之外的。"[72]

需要进一步探究的是，社会是如何制造灵力的。对此，王斯福并无明确的解释。而陈纬华的解释是从寺庙的宗教经营、灵力经济（the economy of magical power）的维系（维护"灵力"的似真性）和再生产的角度进行的，它需要对地方社会资源的动员，需要以"婉饰"（euphemism）的策略维护民间信仰场域神圣性的功能。[73] 在这一解释视角下，信众似乎是被动的，看不到信众在宗教生活，包括在对神明灵力建构或解构过程中的主动性。

让我们再度回到孙村。孙村现有八位女"童乩"，都是50岁以上的中老年妇女，其中只有一位读过小学三年级，其他全为文盲，她们的儿子及儿媳也都在外地营生。她们在家留守，除照顾孙辈之外，也从事少量的农业劳动，可以说，她们并非职业化的"童乩"。她们大多是在自家厅堂摆上香案，供奉附体的神明，并接受信众的"请教"。只有年逾六旬的阿兰和玉兰母有点例外，因为阿兰在自家石板房的二楼天台上，加建了一小间作为其"起驾"（为神明附体）的专门场所，而玉兰母则在家宅南侧20米处搭建了一间小宫庙，算是"私坛"。[74] 按她们俩的解释，这是为了神明清静，以免家庭日常生活中的污秽冲犯神明。在孙村女"童乩"声称为神明附体之初始，只有家人或同一"角头"（同宗）的少数人知道，然后由近及远、由亲而疏传播开来。这不像20世纪80年代初的男"童乩"喜欢在娱神的公众场合表现其已为神明附体的信息。今天孙村女"童乩"声名或灵力传播

[71] 陈纬华："灵力经济：一个分析民间信仰活动的新视角"，载《台湾社会研究季刊》2008年第3期。

[72] Stephan Feuchtwang（王斯福）：《帝国的隐喻》，江苏人民出版社2008年版，第158页。

[73] 陈纬华："灵力经济：一个分析民间信仰活动的新视角"，载《台湾社会研究季刊》2008年第3期。

[74] 孙村女童乩玉兰母所盖的微型宫庙里塑有仙女像，因塑雕师傅技术差，仙女形像不佳。开光后，玉兰母为仙女附体，"起驾"哭泣道："将寡塑许丑"（把我塑得那么丑）。此事一时成为孙村人的笑谈。

的远近及持续的长短,主要并非其经营的结果——因为她们缺乏社会资源和个人能力——而是信众传播、整合其灵验信息的结果,此不可与台湾寺庙经营"灵力经济"的状况相提并论。

村人"土坯"说:

> 童乩显灵也都是忽兴忽败,一般也就两三年。两三年后,这童乩也就过气了,又有新的童乩出来显灵。

"土坯"的说法得到其他村人甚至包括女信众的印证。她们说:

> 是呀,菩萨也会拣人。刚附身时,大灵验。过一时候,菩萨觉察到拣错人了,渐渐不相信附身了。四处去请教新当行的童乩,遂会灵验。

而孙村的乡老则对此作了如下解释:

> 为何本村童乩在本村人渐渐不相信的时候,反而外乡人来请教不断?或者说为何本村人喜欢到外乡去找童乩?大家反正都是盲人骑马。历古都是讲"近庙气神"嘛。

从孙村乡老的"近庙气神"说中,可以探究童乩灵力兴衰的奥秘。因为本村人请教本村童乩的次数多了,就会渐渐了解到其应验的概率,毕竟应验的少,不应验的多。不应验的次数累积多了,信众虽不愿明说,但各自心知肚明,认为童乩不灵了,从而也就不抱期望了——"最大化的预期效用决定了个体的行为,其中的预期是根据个体本身的概率计算的"。[75]如果遇家人患重症(如癌症或不孕不育症),就愿意付出更多的时间和经济成本,扩大寻访神明的半径范围,到外乡去寻找童乩,而一旦到了外乡,看到远道而来的各路信众济济一堂,并且都在相互交流或者传颂该童乩

〔75〕 Kenneth J. Arrow:《信息经济学》,北京经济学院出版社 1989 年版,第 166、230 页。

灵验的消息,从而愈加提升了初访者对该童乩灵验的信度。从信息经济学的视角看,“当信息不均匀地分布时,不仅存在着对获取信息的刺激,而且存在着对传播信息的刺激”,[76]其所传播的信息既有已被证实的,也包括已被证伪的。

不过,信息经济学还是没有穷尽人类社会生活的复杂性,譬如寻访神明的信众有意对神明灵验信息采取的单向性的传播策略。虽然所有的童乩都叫信众回来回话——“还愿”,但愿意回来回话的都是自认为得到灵验的信众,并且,回来报告神明灵验也是属于增添神明荣光的行为,当受到神明进一步的护佑。那些没有得到灵验的信众,则不愿回来回话,这既是出于对神明形象的维护——传播神明不灵乃是对神明的大不敬,也是出于对自家形象的维护——不灵验的原因也许是因为患者在前世罪孽深重而得不到解脱。

如果以某位童乩为同心圆的圆心,则其周边的第一批信众可称为其灵力辐射的内圈层。由于内圈层的信众对童乩灵验的负面信息进行自我管束和过滤,必然使外圈层的信众处于负面信息的屏蔽状态,而只是从内圈层接受到正面的灵验信息,从而建构出某童乩灵验的正面形象。等到外圈层的信众又累积出灵验的负面信息之后,又对灵验的负面信息进行过滤并只将正面的灵验信息传播给更外圈层的信众。以此类推,便使童乩灵验的声名次第远播。可以说,对童乩灵验的正面信息的传播速度远远快于负面信息的传播速度。这种“击鼓传花”式的灵验信息传递,完全有可能出现如下有趣的“围城”现象:某位在本村人看来无灵验可言的童乩却刚刚开始在外乡显灵,于是,本村人要到外乡找新童乩,而外乡人却要来本村拜过气的老童乩。这也是所谓“墙内开花墙外香”、“外来的和尚好念经”的道理所在。

由此可以发现童乩灵力辐射范围变迁的规律,即随着时间的推移,童乩的灵力辐射半径由近及远。在空间上,童乩灵力的覆盖面并非呈圆形或扇面区域,而是呈圈层结构;在时间上,童乩灵力只有在内圈层的辐射力衰退之后才进而辐射到外圈层。由于现在乡村的机动交通越来越便

---

〔76〕 Kenneth J. Arrow:《信息经济学》,北京经济学院出版社 1989 年版,第 166、230 页。

利,所以,童乩灵力辐射的外圈层的范围半径也越来越大(其大致半径一般在信众凭机动交通当天可往返的距离之内),这也导致信众眼中堪当重任的灵验神明的本土化色彩越来越淡——孙村女童乩奉侍的诸如“观音”、“仙女”之类并无多少社区色彩的神明正好找到了大展神威的宽广空间;又由于固定电话和手机在现在乡村的普及,村人之间的信息沟通越来越迅捷,外乡童乩灵验的信息常常不驰而至,所以,童乩灵力辐射从内圈层到外圈层的推移速度越来越快,这也导致童乩灵力的生命周期越来越短,再盛极一时的童乩,也只能各领神威两三年。如今乡村灵验性神明的跨地域性、去社区化以及童乩生命周期的短暂化对乡村社会以及村人心态的别样影响,容另文探讨。

各路信众你来我往愈益频繁,不绝于寻访愈来愈远的他乡神明的遥遥路途。这是今天孙村一带的特殊乡村景观。而在孙村,相映成趣的是,每当村人碰到远方的信众来此打听早已失灵过时的童乩居家所在时,孙村的成年男性总是不免在事后摇头兴叹:“真是信则有,不信则无!”

三、祭神如神在:元宵集体仪式中的人神关系

元宵是人神共娱的重大节日,其一系列仪式的铺陈展开,既是社区成员之间协作的结果,也呈现了社区成员在以群体而非个体形象出现在神面前时人神之间难得一见的特殊关系。

孙村的元宵从农历正月十一日开始,持续两天。其元宵娱神活动内容丰富,程序繁多,而其中的关键环节是“卜杯”。“卜杯”过程所透露的神人关系,最值得记叙评说。

(一)卜杯

“杯”的全称叫“筶杯”,是一种占卜器具,共两个,其材料或为竹、木,或为生铁,其形状类似猪的左肾和右肾,故旧时莆田方言称猪肾为“筶杯”。在孙村的东北边,有两个小海岛,叫东筶杯和西筶杯,在地图上看,其形状就是“筶杯”的形状。

传说全莆(田)只有三对以生铁铸成的“筶杯”,其来历与莆田境内湄

洲岛上的林默娘即妈祖有关。[77] 据说默娘小时在村里围观“补祸”，只要默娘在场，补锅者便无法成功。默娘整日尾随，补锅者不胜其烦，故意把烧红的生铁（锅是用生铁铸的）送给默娘玩。默娘用手捏拿，成了三对生铁“筶杯”，而其中的一对，便保存在孙村的社庙里。至于此稀贵之神器何以流入名不见经传的小村庙，则无人得知了。

因这对生铁“筶杯”的来历“神之又神”，便拥有不轻易示人的资格。村人长年将之藏在孙村社庙的社公即“尊主明王”名下的香炉肚里，只有在元宵节，村里两位“乡老”才把它从香炉肚里取出使用。[78] 由于年代久远且使用时抛落次数太多，这对生铁“筶杯”已有裂纹。但据村人说，有时看上去马上就要断裂，但第二年拿出来使用时又见弥合。至于平日村人若有“家事”需要到社庙“看菩萨”（请示神灵），[79] 乡老只用另一对竹制的“筶杯”作为沟通神人信息的媒介。

卜杯时，乡老身着青色长衫，先点燃一张“甲马”，[80] 在左右手掌里作瞬间停留后又手举到头顶绕一下，以洁净双手、全身及周边物件器具。然后上香祷告，接着便开始卜杯。“杯”分阴阳两面，微凸的一面称阳，微凹的一面称阴。乡老只手托起“筶杯”，在离地面约一米处抛落，如果都是阳面朝上，称“阳杯”；如果都是阴面朝上，称“阴杯”。此两种情况都表明神灵对祷告内容持不同意见。其中，“阳杯”最不好，表示神灵对某事持明确否定的态度，没有商量余地。所以，只要出现“阳杯”，就得马上停下来反思片刻，不能马上又从头开始卜杯。如果一阴一阳朝上，称“圣杯”，说明神灵可能首肯乡老的祷告，但必须连续出现三次“圣杯”，才表明获得神灵的正式首肯。如果第一次或连续两次出现“圣杯”，只是第二次或第三次为“阴杯”，则前面出现的“圣杯”无效，可以马上从头再卜杯。从实际情

〔77〕 妈祖原为宋代莆田湄洲屿上的一名渔家女子，叫林默娘，一身侠气，后因在海上救难献身而羽化升天成为海神妈祖。妈祖颇得中国沿海百姓的崇信，目前台湾地区的妈祖香火尤盛。

〔78〕 孙村由吴、何、林三姓构成，林姓为晚近迁入并繁衍，故被视为外来户。传统上孙村只在吴、何两姓中按年龄排序，各推一位最年长男子任乡老。

〔79〕 村人对神灵一律以“菩萨”相称，可见佛教影响之痕迹。“看菩萨”与“看医生”之句式相同。

〔80〕 “甲马”是一种类似纸符的东西，上面重复印着人骑马的绿色图案，纸张很薄，每张“甲马”大约长10厘米、宽8厘米。在所有祭神的场合，神案上都会摆一叠“甲马”，焚香祷告或卜杯前必定要燃一张“甲马”。“甲马”相当于洗手液，点燃“甲马”类似于洗手。

况看,连续三次出现“圣杯”的概率并不高,也就是说,神灵是不会轻易对村人点头的,不过这样倒也显示出神灵的威严和村人的郑重其事。

(二)永进社的元宵日期

孙村的“宫”(庙)叫永进社,邻近的村尚有嘉兴社(西浦村)、兴贤社(渚林村)、新安社(西卓村)和奎山社(戴厝村)。这些村庄的神庙大概都是从明代的里社演变而来的。郑振满的研究称:“在里社演变为神庙之后,一般仍会保留原有的社名……这些神庙往往既有庙名又有社名。”“凡社、庙并存的村落称为‘境’,意指某一社、庙的管辖范围。”[81] 孙村显然属此情形,孙村永进社管辖的范围即称“孙厝境”。

与我国其他地方不同的是,孙村一带各村的元宵日期不一,其中最早的是正月初八,俗称“头暝灯”,最迟的是正月十九,俗称“尾暝灯”。“暝”即“夜晚”之意,大概因为元宵有夜间提灯巡游的缘故。永进社的元宵是正月十一、十二两日。本来,永进社的元宵日期并不固定,据说,从前元宵时,邻近大村的某些恶人常来滋事甚至抢劫,为免遭骚扰,就采取了不定期元宵的方式。而每年度的元宵日期,是由“菩萨”“主意”(做主)的——通过“卜杯”择定日子,其选择范围在正月初九日至二十日之间。“卜杯”时从初九日开始,若非连续三次“圣杯”,则接下“卜”,若“卜”到二十日还没定出,则又初九日开始。1949 年的春节,“卜杯”择定的元宵日期是正月十一、十二日,但从 1950 年起,元宵节的活动被废止了。到 1982 年恢复元宵时,村人干脆将元宵日期固定为正月十一、十二日,不再行“卜杯”择定。

(三)接神

事实上,与元宵相关的仪式早在年关的腊月廿三就举行了。这一天,永进社里有“送神”仪式,为社庙里诸神上天汇报本境年度“工作”送行,并请诸神在玉帝面前多为本境弟子美言。上天的诸神中也包括灶公,所以,村人在年底贴春联时都会在厨房里贴一副“灶公联”,其联句就是“上天奏玉帝,下凡保人间”。“送神”过后,乡老会给永进社的大门写一副春

---

[81] 郑振满:“神庙祭典与社会空间秩序——莆田江口平原的例证”,载王斯福等主编:《乡土社会的秩序、公正与权威》,中国政法大学出版社 1997 年版。

联,并叫人贴上。每年的联句都是固定的,上联为“春社祝田秋祝岁”,下联为“农家登谷士登科”。

十天后的正月初三日为“接神”的日子,凌晨三时左右,两名乡老(如果乡老年迈不便行动,可由其儿子代替,俗称“乡老替”)和四个在上一年由卜杯产生的负责本年度元宵事务的“头人”或称“福首”(元宵有“上元祈福”之说,故“头人”也称“福首”)以及四个敲锣打鼓的人,打着手电筒,在黑夜里绕“孙厝境”(孙村地界)三圈,催促村人早起并赶往社庙迎接诸神从天上回来。[82] 每一圈的锣鼓节奏都不一样,村人凭锣鼓节奏判断该不该马上去社庙集合。锣鼓三巡之后,天刚蒙蒙亮,社庙里人头攒动,神案上摆满祭神的贡品,此外还有许多炒花生、炸豆腐、番薯酒(自酿地瓜酒),这些东西是四个“福首”从家里带来的,主要是用来慰劳不顾天寒地冻,起早摸黑赶来的村人。一些贪杯的大人和好热闹的男孩往往喝得酩酊大醉,他们深知妻子或母亲此次不敢怪罪,因为他们喝的是社庙里的“福酒”。一边是中规中矩慎之又慎的“接神”仪式,一边是对手舞足蹈胡言乱语的醉汉的嬉笑,元宵节人神共娱的好戏由此拉开了帷幕。

乡老先是焚烧上一年度元宵节时使用过的六盏纸糊的大灯笼,说是为了在这冬日清晨给刚从天上接下来的神明烘烘脚。接着就开始了“接神”的重头戏——“卜杯”。此次“卜杯”用的是竹“筶杯”。乡老通过“卜杯”了解诸神上天时所得到的与民生密切相关的一系列信息,包括本年度境内的人丁、六畜、农作物及四季雨水情况。村人说,“卜杯”是探一探今年社公上天时给本“境”抓到的阄到底是好阄还是坏阄。每一项目都卜三次杯,之后用毛笔将所得信息抄在红纸上并张贴于社庙的内墙上,村人争相围观并奔走相告,虔诚的人甚至据此安排本年度的农耕。例如,2006 年“接神”仪式上的“卜杯”结果如下:

---

[82] 以前孙村民生维艰,平时手头无余钱,而过年开销大,过了年就没钱过元宵节了,所以男人都是从正月初三起就赶到离孙村约 25 公里的涵江镇一带去给人“担轿”(挑夫),在元宵节来临之前赚点零花钱。为了不耽误初三出行,故“接神”的时间提早到凌晨。邻近各村都是腊月廿四“送神”正月初四“接神”,乡老说,孙村之所以特别,与孙村生活苦、男人急于想早点出去赚钱过元宵节有关。

人丁(阴阳阳) 六畜(圣圣圣) 春水(阳圣阳) 夏水(圣圣圣) 秋水(阳圣阴)冬水(阳阴阴) 早禾(圣阳圣) 晚禾(阳阳阳) 大豆(圣圣圣) 花生(圣圣圣) 地瓜(圣圣圣) 大麦(圣阳圣) 小麦(圣阳圣)

根据"卜杯"规则,"圣杯"最佳,"阴杯"次之,"阳杯"最差,依此,若三次都是"圣杯"即"圣圣圣",表明大吉大利,次者依序为:"圣阳圣"、"阳圣阴"、"阳圣阳"、"阳阴阴"、"阴阳阳"、"阳阳阳"。可以对此次"卜杯"结果进一步作出如下具体解释:本年度六畜兴旺,夏水充沛,大豆、花生、地瓜大丰收,可以多多播种,早稻、大麦、小麦的收成也不俗,晚稻的收成最差,应少播种,秋季雨水尚可,但春、冬两季将欠雨,最为不幸的是,本年度境内的人丁不昌盛,即难得会有男孩降生。

接着就卜"住厝",即询问"菩萨"在出宫巡游的元宵期间(十一日晚和十二日中午),愿意暂住在哪个"福首"家的厅堂里。在每年元宵日期并不确定的1949年之前,正月初三早"接神"仪式上的"卜杯"就会增加一项目,即通过"卜杯"择定本年度元宵的日子。

(四)"出郊跑境"

永进社神帐内供着四尊神,祂们是:慈济真君、祖神圣王(即齐天大圣)、杨公太师(杨五郎)、尊主明王(社公),因而有相应的四个类似高脚奖杯的锡制香炉,上面各贴有写在红纸上的四位神灵的大名,与神位有序一样,四个香炉也有头炉、二炉、三炉、尾炉之分。平时,四个香炉分别供于四位年度"福首"家里,香炉就是神的象征,"福首"的家人每天傍晚都上香奉侍,到了元宵节,香炉需请回社庙里,既捧出来巡游,也以便传给新一年度的"福首"。

正月十一日上午八时许,两名乡老率领四位"福首"依次到供奉头炉、二炉、三炉、尾炉的"福首"家,行"起炉"仪式,主要是进香、跪拜。完成"起炉"仪式后,乡老和各自捧着香炉的"福首"一起到社庙,香炉依次并排在神案上,人们看到四个香炉上都掛有用一根红毛线拴着的一张折叠成三角状的百元大钞,那是"福首"给各自所奉侍的神明的压岁钱;香炉也用一条崭新的印花毛巾扎着,为的是避免污秽(既有象征性也有实用性),

毛巾是“公家”出钱统一买的。这时，大人们也带着举旗的小孩，陆续向社庙聚拢。依惯例，每户都必须备置一面彩旗，旗杆上还得绑上青翠的榕树枝，以示洁净。[83]

一切准备得当后，乡老从尾炉里取出那副生铁“筶杯”，欲行“起马”仪式，请示神灵是否愿意出宫巡游，路线为顺着本“境”的边界游春，即所谓“出郊跑境”。对“菩萨”来讲，出去走一圈，相当于宣誓主权，驱除“境”内邪神野鬼，属于护佑民生、维持安靖之举；而对举旗参加巡游的村人来说，这叫“巡灯”，尤其是小孩，无不热衷于此。九时左右，两名乡老率“福首”行三跪拜礼之后，手持点燃的一柱（三支）香，跪在神案下，念诵每年固定的“疏文”（给神灵的请帖）：

> 为上元祈福庆赏元宵事　伏以　中华人民共和国福建省兴化莆田县合浦里孙厝境永进社界庆赏元宵，乡老吴玉森、何文汉，福首吴某某、何某某、林某某、吴某某，领合乡人等同焚香百拜，言念乡老、福首、元宵弟子众等，谨备香花茶果、品物庶馐、化奉贡仪上供，主命元辰星君扳请神圣慈济真君、祖神圣王、杨公太师、尊主明王、满堂文武列圣、清廉堂三一教主、各家各户奉侍香火、福德正神、司命灶君、玉池夫人，为庆赏元宵，起马圣驾游春，出郊跑境，不胜悚慄之至。太岁某某年元月十一日焚香百拜。

接着，乡老缓慢地从“尾炉”即社公“尊主明王”的香炉肚里取出那副平日里秘不示人的生铁“筶杯”，卜杯探测“菩萨”是否接受邀请。若第一次是“圣杯”，乡老身旁一位类似司仪的老年人就会高喊“圣杯！”若第二次又是“圣杯”，司仪的喊声愈显激动。若第三次是“阳杯”或“阴杯”，司仪默不作声，围观的村人倒会哄堂大笑，他们并不觉得这样大笑是对“菩萨”的不恭。乡老暂停卜杯，此时，妇女们纷纷插空跪拜上香办私事——

---

〔83〕 正月初十下午，大人便叫小孩提前去折一堆榕树枝叶回家，将之插于猪圈、粪坑、垃圾池等污秽处，象征净化，以免冲犯元宵期间进村巡游的诸神。

她们相信此时诸神聚得最齐,求神当最灵验,故趁机请诸神赐福全家。乡老请身旁负责排列、更换神案贡品的筵司认真检查一下礼仪方面是否有所欠缺。例如,大灯、凉伞是否没收拾好,神案上贡品如“五果”(两种糕、两种饼和一种水果)、“六斋”(豆腐干、炒花生、黄花菜、香菇、炸紫菜等)、茶酒(三杯茶三杯酒)、面饭等是否摆错了以及作为“菩萨”座驾的木轿是否准备妥当之类。在村人看来,“菩萨”对人是斤斤计较的,稍有不周,“菩萨”就不买账。[84] 大概村人也早已意识到连续三次出现“圣杯”不太容易,为了预防可能再度出现非“圣杯”,村人在检查礼仪是否周全时往往并不显得特别认真,以便把“可能礼仪欠周”再度作为出现非“圣杯”的原因。如此反复,半小时过去了,乡老也拿不出什么新招,便对“菩萨”连哄带劝道:“您看时间现时也不早了,若有没做到的地方,请您且包涵。”劝求后依然没有“三圣杯”出现,这时,围观者中便有人大表不满:“汝(指神灵——作者按)坐着当然舒服,汝没看见逐个人都站累了。寡看三门铳放了,催一遍!”这既是讲给人听,也是讲给“菩萨”听,是公然表示对“菩萨”的不满,并带有胁迫的性质。如是者三,“三圣杯”终于出现,众人欢呼并蜂拥而出,庙门外“三门铳”也震天撼动,[85] 这是平静的小乡村里至为壮观的场面了。接着,六名年前刚结过婚的“新成人”的后生仔小心翼翼地将端坐木轿上的“杨公太师”抬出社庙大门。“杨公太师”即杨家将中的杨五郎,永进社的主神其实是“慈济真君”,社公是“尊主明王”,但每年元宵抬出巡游的反而唯独“杨公大师”。

巡游队伍约一里长,最前面的是分别代表本村吴、何、林三姓的三面大旗,每面迎风飘扬招展的大旗都由四五个年轻力壮的男子擎着,紧接的是各家各户的旗帜。队伍末尾部分的情形是:两人鸣锣开道,两人把大灯,六人抬轿,两人举孝扇,一人撑凉伞,两人吹唢呐;以每天每匹 100 元租来的并由马主亲自牵着的四匹马,马背上披着鲜艳的刺绣,大都为“兴

---

〔84〕 Arthur P. Wolf 说:“神明被认为是骄傲的,敏感于自己应拥有的特权。任何对它们地位的藐视,均会引起迅速而愤怒的反应。”See Arthur P. Wolf“Gods, Ghosts, and Ancestors”, *in Religion and Ritual in Chinese Society*. ED. by Arthur P. Wolf, Stanford University Press, 1974, pp. 131 - 182。

〔85〕 “三门铳”为铁管里塞紧黑色炸药,点火引爆,惊天动地。据说,“三门铳”有驱邪逐鬼之强大功效。“三门铳”总是由有经验的人施放。

化玉麒麟”或“兴化白玉狮”字样，象征诸神出游的神驹；四位“福首”双手捧着香炉，依次是头炉“慈济真君”、二炉“祖神圣王”（即齐天大圣，也称“齐天爷”）、三炉“杨公太师”（杨五郎）、尾炉“尊主明王”（永进社社公），香炉上插满了妇女们此前在社庙里求神赐福时所进的香；两名乡老一手拄着拐杖一手持着点燃的香火压阵。在这一队伍中，还有社庙里平日奉侍的其他五尊“菩萨”，分别是田公元帅（莆仙戏戏班必奉侍之业神）、高卓师公、慈济真君、祖神圣王、都天元帅（保护神），不过这五尊“菩萨”的塑像高度都只有 30 厘米左右，属于“菩萨仔”，往往在春节前就被一些小男孩抢先拿回家里藏着，待正月十一日上午才拿来参加巡游，这些“菩萨仔”常被摔得断臂缺腿。[86] 大部分人只顾举旗在田间小路上往前奔跑，似乎并不怎么理会落在队伍后头的“杨公太师”。值得一提的是，1949 年前，孙村元宵远比今天壮观，主要是因为当时还会有 50 人举着 25 对（50 支）“大执事”（约 2 米长的各种木制兵器）出现在巡游队伍中。1958 年永进社被拆后，“大执事”也化为“大食堂”炉灶里的柴火。

巡游队伍的前锋跑到村东口的一下坡地时，会驻足等待“杨公太师”的到来。这时，陆续赶到的“福首”也会走走停停，迎在村口等待“换香”的大批妇女围着手捧香炉的“福首”，她们用新点的香换下香炉里的旧香，因为这些旧香是从社庙里带出来的，被视为沾了神力，妇女们便把这些香拿回家插在自家的神案上。

巡游队伍聚齐后，有人喊“跑啊”，大队人马顺着坡地往村里跑下去，一时间鼓炮齐鸣，人欢马跃，抬着“杨公太师”的后生仔也有意用力颠簸，让“菩萨”痛快一番。

正月十一日中午，“杨公太师”固定在村东头的一吴姓人家“住厝”（歇息）。午饭后，乡老及“福首”到这一吴姓人家，进行“起马”（“杨公太

---

〔86〕 1949 年之前，元宵节的巡游队伍中抱着“菩萨仔”的一帮小孩会到沿途指定的春季麦地里去“踩青”。耕种户对此也不敢怨言，因为其田契里已注明为“棕轿田”，因考虑到“棕轿田”每年都会被人踏踩一次，故售价较低。当时，孙村共有五块“棕轿田”。另外，村人认为此表面上是小孩在嬉戏，实为“菩萨仔”想在元宵节巡游时乐一乐。所以，在“起马”出宫之前，乡老会“呼神”，希望“菩萨仔”体念“弟子乡细（小）”，巡游时不要跳到外村的麦地里去嬉戏，以免引致村际冲突。据孙村乡老说，以前孙村元宵时，邻村的人都会拿到绳子在两村交界处守着，一旦见有人踩了其麦地，就会把人捆绑走。

师”起驾)仪式。往时,元宵节期间“菩萨”从“住厝”的人家“起马”(出行)之前,也必须“卜杯”,探问“菩萨”是不是休息好了。有时“卜”了好久都没有“三圣杯”,屋主被吓得直哆嗦,以为得罪了“菩萨”。1982年孙村公开恢复元宵时,把这一程序免了,改为乡老焚香拜拜,敦请“菩萨”“起马”。

村人抬着“杨公太师”先到村里吴姓、何姓家户巡视,上午巡游时的仪仗如常。在村内巡游的路线是固定的,沿途各家户鞭炮齐鸣,硝烟弥漫。以前有厅堂的家户乐意“接神”,即请巡游的“杨公太师”到自家厅堂里暂歇一小会,接受主人的膜拜与赐福请求。不过,现在提出“接神”的家户已越来越少了,主要是嫌麻烦,也担心准备不周而冲犯神明。只有主妇们依然按惯例,预先在自家庭院里点燃稻草和两三块木柴,坐在轿上的“杨公太师”环绕下火堆,表明此家户在其护佑之下。然后,主妇赶紧将象征福气的正燃烧的木块夹进自家灶头,这叫“蹈火云”。所有家户都会当场给“杨公太师”压岁,一般10元到200元不等,有专人现场登记,另一人作见证。[87]

晚上,“杨公太师”没有回宫,而是在由“卜杯”议决的某一“福首”家“住厝”。为迎接“菩萨”光临寒舍,该人家总要张灯结彩,尽最大招数将厅堂布置得鲜艳夺目,以讨“菩萨”欢心。

十一日晚即隆重的“元宵暝”,每家都会提前邀请亲戚朋友来“看元宵”,实为来赴元宵晚宴,酒席散后已是夜晚八九点钟了,锣鼓声又在村内响起,腾空的礼花绚烂夺目,村人轮流在各“角头”(吴、何、林三姓各自指定的较为中心点的场所)抬棕轿跳火,俗称“献棕轿”。棕轿为竹制,模仿轿子造型,但比真轿小很多。因必须在轿顶绑些棕避邪,故称棕轿。棕轿共五顶,分别象征那五尊“菩萨仔”的座驾,此时“杨公太师”并未出场,祂大概想保持一定的威仪,即使是在此与民同乐的时刻。每顶棕轿上都贴有新写的内容固定的红色棕轿联,分别是“风流三帝子,慷慨大丈夫”(田公元帅),“师公敷福祉,高卓赐祯祥”(高卓师公),“慈民敷福祉,济惠庆春光”(慈济真君),“神赐家家福,阳回处处春”(祖神圣王),“铁球惊鬼

---

〔87〕“杨公太师”每年都会收到上万元的“压岁钱”,这笔钱由乡老保管,一般用于本村公益,如铺桥、修路、建戏台等。乡老说,没人敢贪污“菩萨钱”,账目也是“清水煮白米”,清清楚楚。

胆,宝剑保人间”(都天元帅)。“献棕轿”就是为了让这五尊菩萨开心地与民同乐。[88] 每顶棕轿一前一后两人抬着,后生仔和着铿锵锣鼓,在围观村民的呐喊下,按一定的节奏和穿行路径,跳跃过正月寒夜里的熊熊火堆。后生仔轮流上阵,直至次日凌晨方罢。

十二日上午,“杨公太师”到林姓家户巡视。中午,“杨公太师”“住厝”在林姓的“福首”家里。午饭后,“杨公太师”又“起马”到余下的林姓家户巡视,结束巡视后,即开始“跑埕”。

(五)“跑埕”与“收心落马”

自古以来,“跑埕”的地点都是固定的。巡游的队伍到达村中间一块长约六七十米的叫洪厝埕的开阔地后,便不停地来回奔跑,奔跑者包括擎举吴、何、林三把大旗的十余人,抬着“杨公太师”的十余人,还有两个举孝扇、一个撑凉伞的。场上的人虽不多,但围观呐喊的村人却达数百,是整个元宵过程中村人最为集中的时刻。许多人家搬来长达数十米的炮团,竞赛似地不停燃放,大概是想让“杨公太师”感受元宵节的最后高潮。因为负重奔跑极耗体力,“跑埕”的时间一般不会超过30分钟,即使这样,中间还得不断有人接替。

本来,十二日下午“跑埕”时间的长短并不固定,何时结束得取决于“菩萨”的兴致,由“卜杯”决定,这叫“卜落马”。有一年,“跑埕”时正逢大雨,元宵节将过,又不能将“菩萨”抬到人家屋里去暂避,因人家唯恐奉侍不周多有得罪,所以惧怕“菩萨”入屋避雨。乡老只好“卜杯”请示“菩萨”是否赶紧打道回宫。“卜”了好久,都没连续出现三次“圣杯”,村人不得不在雨中坚持“跑埕”。后来实在有人坚持不下了,就故意大声嚷嚷道:“这是他(指神)自己选的日子,又不是被什么人害的,将他扛回宫里算了”,也有人附和说:“菩萨有时也得让人‘主意’(作主)一下”。因有人道出了大家的心声,众人就将“菩萨”抬回了宫。从此,就没有在“跑埕”时“卜落马”这一程序了。

再说大队伍回到社庙之后已是下午五点钟左右,这时,乡老又开始

---

[88] “献棕轿”可能也象征净化神明使之更具灵圣的“过火仪式”。参见 Arthur P. Wolf, “Gods, Ghosts, and Ancestors”, *in Religion and Ritual in Chinese Society*. ED. by Arthur P. Wolf, Stanford University Press, 1974, pp. 131 – 182。

“卜杯”,这叫“卜收心”,即由乡老出面探询“菩萨”游玩得是否尽兴。如果没有出现三次“圣杯”,即表明“菩萨”还不肯“收心落马”,即不愿意收回游兴,下马回宫,结束元宵。乡老只好再次找出各种方法来弥补可能存在的“不周”,哄一哄“菩萨”。例如,乡老叫围观的小孩子把一群“菩萨仔”抱出去跑跑;叫两个吹唢呐的村人起乐,或点放三门铳,好让“菩萨”心情愉悦;叫四位“头人”跪拜进香,再把四个香炉捧出去,绕社庙跑一圈,象征神灵可能还没玩够,将就弥补一下,让“菩萨”在面子上过得去。上述办法全失灵后,忽然有人对乡老提议说:“看卜两信杯落马行不行”,因为连续出现两次“圣杯”比连续出现三次“圣杯”的概率当然要高得多。乡老不置可否道:“不知啊,不然,咱齐问一下,看行不行。”乡老又焚烧“甲马”,郑重其事地抛了一下“筶杯”,果然是“信杯”,表明神灵同意只要“两信杯”就可以“落马”。不久,“两圣杯”出现,众人欢呼,而根本不想去追究这样一个问题:既然神灵愿宽待迁就村人,何不爽快显灵一开始就直接出现“三圣杯”。其实,许多村人心里并不糊涂,他们也认为这只不过是在演戏。虽是戏,也不能草率收场,唱念做打,各个方面必须做到做足,这样,戏就好看了。

“菩萨”愿“收心落马”,表明元宵娱神活动大功告成。在“菩萨”出宫巡游的这两天里,尚有劳一批不知名的将士兵马或护驾或镇守宫门(凡武神都有兵马随行),细心的乡老不忘这批幕后英雄,所以,“卜落马”后的另一仪式是“犒赏三军”,村人将此称为“三牲礼”。乡老不声不响地提一只“花篮”(漆花的竹篮)到“宫埕”(宫门外庭院)的西南角,“花篮”里装有一块生肉、两个生鸡蛋、四块生豆腐、生米粉或生面条一把、生米二两、白酒一瓶,还有给马吃的青芦竹叶或小麦叶,乡老手持一炷香,邀集众将士兵马会餐。[89]

(六)“议头”

紧接着是元宵节的最后一次“卜杯”,通过“卜杯”来“议头”,产生负

[89] Arthur P. Wolf 说:“神明的祭品也有碗菜,不过是给神明的军队与侍从而非给神明本身……因为神明不依赖子民供养,给神明的祭品,主要用意是礼物。”参见 Arthur P. Wolf,“Gods, Ghosts, and Ancestors”, *in Religion and Ritual in Chinese Society*. ED. by Arthur P. Wolf, Stanford University Press, 1974, pp. 131 - 182。

责第二年祭神事务的“福首”（也称“头人”）四名，其中吴姓二人，何姓林姓各一人。1949年前，“福首”的产生并非靠“卜杯”，而是通过推选，四位“福首”需自己先行垫钱应付元宵的公支，然后再算账向各家户收钱。但孙村是个只有40余户人家的小村（1950年土改之前的统计户数为48户），推来推去就是这么些人，加上许多家庭经济困难，无钱可垫，故难得有人愿意做“福首”，不得已，后改为采取“卜杯”、“议头”的办法，[90]目的是借神明的威望提高村民参与元宵事务的积极性。

俗例是每个结过婚的男子都必须在一生中当一次“头人”（“福首”），他代表自己所在的家户去“议头”。在孙村，家户也被称为“炉户”。如果年老父母与儿子分家之后在国家户籍意义上单独立户，则依然不会被计为“炉户”，一是因为老年人不想在乡村场域里与儿子“分庭抗礼”，二是因为如果单独算为“炉户”，则显得孤单而有失尊严。根据2008年的统计，孙村的“炉户”为162户。

“议头”原则上是自愿，但如果有人家因顾忌当“福首”必须尽诸多义务而嫌弃逃避时，往往要遭村人在背后非议。有些年许多人争当“头人”，而有些年又冷冷清清没人愿出“头”，这时乡老便完全站在“菩萨”一边苦口婆心动员，已当过“头人”的也百般呼吁别人出“头”。在这一情景下，“菩萨”犹如遭众人嫌弃的对象，从平日的威仪十足急转为当下的冷清凄惨。

“议头”从“头炉”开始，如愿意当“福首”的人就上前进香跪拜，并报上姓名，由乡老声传给神灵，乡老代为“卜杯”。“三圣杯”依然难得，一些经动员出“头”的人便借口说“看起来菩萨不中意寡”而走开。局面实在撑不下去了，便由某些热心的村人在那里硬顶着——一直跪拜，直至出现“三圣杯”为止。也有某些从未做过且不愿做“福首”的男人故意躲在家里，其不明底细的兄弟（已分家）禁不住旁人劝诱而代为“议头”，如果“议”中，香炉捧回去时，往往被暗中埋怨。近年来，为了避免“卜杯”、“议头”时出现既让神难堪也让人难堪的局面，经两名乡老商议，试图将“议

---

〔90〕 邻近村庄往往根据男性的年龄，从大到小，依次轮流做“头人”。在大村里，很可能有人一辈子都轮不到一次做“头人”的机会。

头”时的“三圣杯”改为“一圣杯”。这一改革方案经“卜杯”请示“菩萨”,获得了“菩萨”的恩准。

(七)分“丁饼”

早在正月初三清晨行“接神”仪式之后,初三日上午,乡老还率领四位“福首”及几个敲锣打鼓的人到年前添丁的家户“打喜”,祝贺添丁。

在严厉执行计划生育政策的20世纪八九十年代,村人为逃避处罚,不少添丁的家户秘而不宣,有喜不报。近年来,计划生育政策趋松,家户添丁已不必成为秘密,他们在年关就跟本姓的年度“福首”打招呼,希望“初三早”来家里“打喜”。

“打喜”的目的是选择在开春之际向全村传递去年本境添丁的喜讯。添丁的家户都得捐“丁饼”。“丁饼”是用面粉和糖做的半烘干的圆饼,直径约10厘米,每个约一两重,上有朱笔写的“丁”字。邻村有专做“丁饼”的师傅,每年元宵节前后接受订单,价格为每斤3元。按20世纪八九十年代孙村刚恢复“打喜”时的规定,家户所添的男丁若为长子,捐10斤丁饼;若为次子,则捐5斤丁饼。现在则改为得长子捐20斤,得次子捐15斤。也有人求丁若渴,年前在社庙里求神赐福,并允诺若年内添丁当加倍捐“丁饼”,此为“请丁饼”。2006年“打喜”的情况是:全村添12丁,其中10户添丁家庭各捐20斤“丁饼”,2户添丁家庭因年前求神添丁的愿望实现,故分别加倍认捐“丁饼”50斤和120斤,即添丁户共捐370斤“丁饼”。乡老根据本年度“打喜”获知的“丁饼”的总斤数及大概数量,考虑“公家”是否还需出钱预购“丁饼”,以在元宵节过后的正月十六日在社庙里向全村男丁分“丁饼”。

依惯例,“分丁饼”的时间和场合应为正月十一日上午“菩萨”“起马”出宫顺着本境边界巡游的过程。那时,巡游队伍中有挑“丁饼”的人,“丁饼”沿途分发,人手一双(两个),包括过路的外村人。1982年恢复元宵后,人们已不如从前自律,往往“丁饼”分到手之后又围上来谎称未分到,无奈之下只好将“分丁饼”的时间和场合改为正月十六日下午在社庙里,以便控制秩序。

正月十六日下午,乡老及“福首”集中到社庙,添丁的家户也纷纷挑来“丁饼”。接着就是“分丁饼”。一般是依据年前按丁、按户收元宵“份钱”

的名单、户头,每丁分两双至三双(根据每年不同的“丁饼”总量),每灶(灶户)分两双。为图吉利,每家都会有人到场分“丁饼”。也有村人会在“分丁饼”时提出“请喜”或分“出头丁”,如目前有两丁的,则要求按三丁算,给他家里多分一份“丁饼”,图一个来年添丁的好兆头。若漏了分“丁饼”给某家户或某男丁,被遗漏的家户或男丁往往会有激烈的不满,因为这象征了“折丁”,是极为不吉利的。另外,元宵过程中出力最多的一批人,包括乡老、“福首”、司仪、筵司和抬轿的、吹唢呐的、敲锣打鼓的、举孝扇的、撑凉伞的、扛大旗的人,都会额外分得“丁饼”,标准为每天一双。

分完“丁饼”后,乡老和“福首”一道算账,列明本年度元宵节的支出、收入和结余数目,然后张榜公布于社庙的内墙上。本届“福首”的任期结束,新一届“福首”接班。当晚,乡老、新旧“福首”在社庙旁另建的厨房里“加餐”,庆祝元宵圆满结束,此时只是人际的庆功,已与神无涉。

(八)余论:集体仪式中功利化的神人关系

元宵本来就是一个娱神兼娱人的节日,所以,人在“卜杯”过程中便显示出多多少少的主动意识和戏谑行为,表现为人敢于劝导乃至揶揄神灵,以及出于人主观的需要修正某些仪式(当然必须给神灵铺设一个台阶下)。这全然不同于 Emily M. Ahern 所说的仪式过程中的人神交流是上下等级的构成以及等级间的信息交流。[91] 对村人来说,神灵似乎成了一位返老还童的前辈,表面上必须维护其威严,但实际上不妨与之插科打诨。有村人说:“菩萨菩萨,抬举了才会大。”[92] 意思是说,“菩萨”尽喜欢人的抬举和恭维,似乎把“菩萨”一眼看穿了。村人还说:“菩萨抬到乡里游转,也不过是装一个威望,吓一吓不知时世的小孩。”此种神人关系情形,是在元宵节之外的时日里无法想象的。

从“卜杯”过程中对神灵的种种态度看,神人之间的关系变得愈益透明,也愈益若即若离。村人平时虔诚敬神,不过只限于神灵被假定为可以消灾赐福予己的前提下,一旦无求于神,神则可敬可不敬,并没有绝对服

〔91〕 See Emily M. Phern, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge University Press, 1981.

〔92〕 在莆田方言中“菩萨”与“抬大”是谐音,故有“红纸封菩萨”之说,意为“菩萨”的所谓灵验,不过是人们抬举的结果。

从于神或付出予神的义务。[93]

在元宵娱神过程中,村人以群体而非个体身份面对神灵,他们无须虑及个体行为失当而触神怒。同时,众人只顾欢乐,没有人会在此时求神办私事。这是观察神人全面关系的难得场景。结果发现,人如果是以群体面对神灵,神灵则变成这一群体的"公共产品",免不了有人搭便车,不尽责,神灵的神圣与威严便大不如平日,或遭人架空,如简化削减"卜杯"程序;或遭人讥讽,如在"卜杯"不顺利时村人的冷嘲;或遭人冷落,如"卜杯"产生下一届"头人"时的无人"出头"。

神人关系的功利化,才是民间宗教世俗化的根本所在。

四、稀薄的界面:游移于马、人以及神明之间的"均衡理性"

在传统农业区内的中国乡村,马、牛和骡子不仅作为耕畜,也往往作为驮兽使用。在小农社会里,饲养马、牛和骡子等大型役畜,是一项大的生产性投入,可由此体现主人的社会地位。杨懋春先生早年在山东台头村作调查时曾有一个细致而有趣的观察,他说"看一看拴在门前树上牛的大小,人们就能够估计出这个家庭有多少亩土地,在村庄里属于哪一个等级。因此,一头大而且喂养得很好的牛总会使主人非常骄傲,为了让所有人都看到,他们把牛拴在门前或人们闲谈和聚会的地方"。[94] 新近有学者甚至得出这样的结论:"役畜的饲养、流通和使役决定了近代乡村社会的阶层性和流动性。"[95]

20 世纪 50 年代初,集体化运动兴起,家户的大型役畜归公。与集体化运动相伴随的是对农业机械化的想象与推动,大型役畜不仅不再具有表征其拥有者的社会阶层的功能,而且也渐渐从社会主义新农村的画面中淡出。60 年代初,一曲歌颂中国农村新气象的《马儿啊,你慢些走》响彻南北,歌中唱道:"马儿啊,你慢些走,喂慢些走哎,我要把这壮丽的景色

[93] Mancur Olson 说:"大集团在没有强制或独立的外界激励的条件下,一般不会为自己提供哪怕是最小数量的集体产品",其所谓的"大集团"其实不大,平均成员数为 14 人。见[美] Mancur Olson 等:《集体行动的逻辑》,上海三联书店 2003 年版,第 40 页。

[94] 杨懋春:《一个中国村庄:山东台头》,江苏人民出版社 2001 年版,第 50 页。

[95] 王建革:《传统社会末期华北的生态与社会》,三联书店 2009 年版,第 151 页。

看个够。劳动歌声响遍了田野山头。没见过一队队汽车云中走;没见过千里平川跑铁牛”。显然,传统的役畜已被要求让位于现代农业机械。

传统役畜事实上并没有离开社会主义中国的田间地头,但随着近20年来农业的衰落,尤其是在工业化迅猛的沿海地区,传统役畜的确已在农村消失殆尽。不过,在农业衰落的今日孙村,传统役畜又零星渐现。[96]“历史的惊人之处”在于,传统役畜又具有了相反意义上的表征其拥有者社会阶层的功能,即养牛的家庭往往是无技术或无本钱从事非农就业的“纯农户”,他们完全靠农业维生;而养马的人,则被称为“牵马人”,他们在农业之余,追寻周边乡村娱神的节日,靠出租马匹给乡村社庙作为神明的御座,赚取些微酬金帮补家用。不管是养牛的“纯农户”,还是养马的“牵马人”,他们在农业衰落的农村社区,都是既底层又边缘的群体。

乔健先生在研究山西“乐户”时提出了“底边阶级”的概念,而“牵马人”应属于“底边阶级”。按乔健和许倬云先生的阐释,“底边阶级”乃“化外之人”,他们“穷而无告”、“弱而无助”,处于“礼法”的边缘。[97] 不过,孙村一带的“牵马人”并非“化外之人”,也没有处于“礼法”的边缘。与今天经济理性高度发达、行为取向日趋单向度、粗鄙化的其他社会成员相比,匍匐于社会底层的“牵马人”为了维持生计,虽然也免不了对报酬斤斤计较,但在他们的行为取向中,却能够对理性挤兑情感和信仰作出部分抵制的姿态,谨慎地均衡情感(人与马)、理性(人与人)、信仰(人与神)。在劳动过程中的不同阶段和场景,“牵马人”的理性游移于人与马、人与人、人与神的不同“界面”(interface),[98] 其理性不仅仅指与雇主之间的利益算计,还包括与马之间的情感依恋以及对神明的敬畏,体现出多向度的均衡理性。

---

〔96〕 中国环境史研究的名家 Mark Elvin 教授著有 *The Retreat of the Elephants*(New Haven and London: Yale University Press,2004)一书,他从自然环境变迁的角度探讨了大型驮兽消失的历史。但事实上,社会环境的变迁还可以使某些役兽在人们的生活中失而复现。

〔97〕 乔健编著:《底边阶级与边缘社会》,(台北)立绪文化事业有限公司 2007 年版,第 19、36 页。

〔98〕 物理学意义上的“界面”是指固体、液体、气体诸相之间的交界面,即两相间的接触表面。在两相间进行传质时,一般假定界面本身并不产生阻力,而且在界面上两相是达到相平衡的关系的。因为物体界面原子和内部原子受到的作用力不同,它们的能量状态也就不一样,这是一切界面现象存在的原因。

（一）紧跟娱神的步伐:从“使马”到“看马”

位于福建东南莆田沿海丘陵地带的孙村地少人多,耕地的细分化和零碎化使大型役畜失去用武之地,马匹并未进入农业耕作领域。不过由于公路难以延伸进沿海乡间,马匹倒是在城乡贸易的过程中扮演了重要角色。[99] 在20世纪六七十年代,为了最大限度地实现工业对农业的汲取,维持工农业产品价格的“剪刀差”,城乡之间的私下贸易是被视为“资本主义尾巴”而加以禁止的。70年代中后期,城乡贸易壁垒有所松动,有人开始养马、置马车,作为城乡私下贸易的运输工具。孙村人把此种职业称作“使马”,“使”即“驾驭”之意。“使马”人一般是夜间从沿海偷运海盐到城里或者山区,又将柴禾或者木炭贩运回缺乏植物燃料的沿海农村。当时,“使马”是一种见不得人的“投机倒把”行为,加上他们昼伏夜出的从业特点,更是加深了“使马”人在他人眼中的神秘及负面形象。因此,“使马”人是乡村社区的边缘人物,鲜有村人主动与其交往。不过,这反而使“使马”人的社会交往网络得以突破乡村社区的自然边界,实现“使马”人之间的跨地域联系。再者,对农民来说,养马毕竟是需要专门经验的,加上村民与“使马”人之间的社会隔阂,使得即使在“使马”职业的非正当色彩已经消褪的20世纪70年代末80年代初,“使马”作为一种职业,也只是在“使马”人的代际之间传承。

80年代初,城乡之间的贸易壁垒拆除,在“致富光荣”的社会舆论下,出现了许多机动运输个体户。与快捷的机动运输相比,依赖畜力的“使马”人丧失了竞争优势,“使马”作为一门职业也遭到了淘汰。马虽然也可以作为耕畜使用,但因为养马的成本高于养牛,而且家庭联产承包责任制导致耕地进一步细分化,马耕的效率并未高于牛耕。失业的“使马”人一筹莫展,只好“放马归山”——在农闲季节,零星的老马点缀在孙村的丘陵山野,那是寂寞的“使马”人在放养昔日风雨同程的伙伴。

人算不如神赐。与20世纪80年代初“国家”从乡村社会撤退相伴随的是民间宗教的复兴,这给失业的“使马”人带来了转行的机会。

---

[99] “随着耕地的细分化,马、牛、骡等大型役畜逐步被小役畜替代,农村运输系统也全面衰退”。见王建革:《传统社会末期华北的生态与社会》,三联书店2009年版,第191页。

孙村的元宵娱神活动是在1982年年初悄悄恢复的,几与邻近各乡村同步。元宵娱神的重头戏是抬出本村社庙的主神塑像绕境巡游。[100] 神明绕境巡游既是为本境子民驱邪保平安,同时也接受子民的膜拜。凡平日有求于神明的村民,需及时向神明"还愿"。一年一度的元宵神明绕境巡游,是向神明"还愿"的一大机会,因为这可以在公众场合光耀神明。"还愿"的方式和内容不一,如年初亲自饲养猪羊以备岁末祭神之需(如果临时购买,则被认为是对神明的不敬),又如给神明"压岁钱"等。但80年代初村民新创了一种"还愿"之"例",[101] 即雇请"使马"人牵来马匹,作为神明的坐骑,跟随神明绕境巡游。这一"还愿"之新"例"被形象地称为牵"看马",即神明并非真的需要坐在凡间俗世的马匹上,让这些马匹加入神明巡游的队伍,不过是为了壮大阵势,既是做给神明"看"——看到"还愿"者的虔诚,也是做给村人"看"——看到"还愿"者舍得花钱的气派。从"使马"到"看马",那些已然失业的老马不换骨而得以脱胎,一跃成为神驹,而"使马"人也被改称为"牵马人",他们对自己所从事的职业的称呼,也从"使马"改称为"牵看马"。随着"牵看马"成为一种新的谋生渠道,乡村中个别子女年幼而自己又过了外出打工年龄的人(往往是贫困家庭),也逐渐加入了"牵马人"的行列,但这不同于此前的"使马"的代际传承。

与我国其他地方不同的是,孙村一带各乡村的元宵日期不一,其中最早的是正月初六,俗称"头暝灯",最迟的是正月十九,俗称"尾暝灯","暝"即"夜晚"之意,大概因为元宵有夜间提灯巡游的缘故。[102] 据说,从前各乡村元宵时,邻近大村的某些恶人常来滋事甚至抢掠。为免遭骚扰,就采取了秘而不宣的不定期元宵的方式。而每年度的元宵日期,是由"菩

---

[100] 参见吴重庆:"孙村的元宵",载吴毅主编:《乡村中国评论》(第2辑),广西师范大学出版社2007年版。

[101] 孙村人有"旧例不可削,新例不可创"之说。"牵马人"确生说,乡村元宵有"看马"或者没"看马"都是古来如此。新变化的,是因为乡村有曲折,不太平,通过"卜杯"形成请"看马"的新"例"。关于"例"的论述,可参见吴重庆:"桃之夭夭,其叶蓁蓁:孙村婚姻及姻亲关系中的'例'行与'例'变",载黄宗智主编:《中国乡村研究》(第6辑),福建教育出版社2008年版。

[102] 清代中后期,福建东南沿海兴起大村大姓与结盟的小村小姓之间的"乌白旗"械斗之风。参见郑振满:《乡族与国家:多元视野中的闽台传统社会》,三联书店2009年版,第300~315页。

萨”(神明)临时“主意”(做主)的——通过“卜杯”择定日子,其选择范围在正月初九日至十九日之间。到20世纪80年代初陆续恢复元宵时,由于欺小凌弱的社会情势不再,各村基本上都沿用了1949年年初最后一届的元宵日期,而不再行由“卜杯”择期的办法。[103]

对于半径20公里范围内各乡村的元宵日期以及赶场于元宵日期相同的有关乡村神明绕境巡游的时间节点把握及最佳路线选择,都是“牵马人”凭多年行旅累积出来的经验。“牵马人”确生描述道:

> 元宵从正月初六就开始有。头几天,元宵的乡村少,马供大于求,得三四点起早赶路,稍晚到就接不着(雇不上)。初六、初七日是忠门镇梁厝;初八日是埭头镇汀岐;初九日是忠门镇苦营、平海镇平海,这两乡距离远,只能选择去一处;初十日是平海镇东湖和埭头镇淇沪、后田,平海一结束,就赶去埭头。接下来开始“元宵心”,元宵的乡村渐渐加多。十一日是埭头镇孙厝、汀岐、银兜,孙厝上午十一点左右下马,赶紧给马喂点饲料、水,人踩上自行车,牵上马就跑去汀岐。汀岐是下午两点左右巡游,结束了,傍晚赶到银兜,已经来不及了,不过还可以接一个“游尾”。银兜知道汝这是顺道来的“回头马”,工资硬硬,只开三股一(三分之一)工资,三五十元左右。十二日是埭头镇戴厝、汀岐、土头、东峤镇西卓、霞屿、前江,要么赶戴厝—西卓—汀岐—土头的“游路”,要么赶戴厝—霞屿—前江的“游路”,不可能两顾。十三日是埭头镇北山、乌栽;十四日是平海镇溪边、郑山、埭头镇前井、后井;十五日是东峤镇上塘、埭头镇胡厝、前埔营、赤石。赤石是“暝时”(晚上)游灯,游灯结束,就将就住在赤石的雇主户下,方便十六日一早就赶去平海镇上店,上店是天一亮就元宵;十六日是平海镇上店、东美、西瓜;十七日是忠门镇新头、后卓、东潘,新头和后卓这两乡“起马”时间接近,也不可能两顾,要么

[103] 关于“卜杯”的介绍,参见吴重庆:“孙村的元宵”,载吴毅主编:《乡村中国评论》(第2辑),广西师范大学出版社2007年版。

新头—东潘，要么后卓—东潘。忠门路远，一清早两点就得出发，当晚也得住忠门雇主户下；十八日是忠门镇洋埭；十九日是埭头镇赤埔。

“牵马人”为了生计，不得不紧跟元宵娱神的步伐。但饶有趣味的是，个别乡村的元宵娱神日期，却是反过来紧跟“牵马人”的步伐，如“牵马人”确生提及的正月初十元宵的淇沪村。淇沪原来是初九元宵，由于初九元宵的乡村少，“牵马人”就会云集淇沪，而淇沪村规模小，吃不消上百匹的“看马”，但又碍于神明的面子不敢不由“大筵”统租，不得已，“卜杯”请示神明，便将元宵日期从初九改为初十。因初十日淇沪周边也有乡村元宵，以此避开“看马”云集的局面。

元宵绕境巡游的神明都是各乡村社庙的主神，正月十九日元宵节过后，紧接着的是诸神明集体出动绕境巡游，俗称“出游”。“牵马人”自是马不停蹄地追寻“出游”的诸神。从正月二十日起，莆田城区周边平原地带（俗称“洋面”）的各乡村就陆续开始“出游”。正月和二月是“出游”较为集中的时间。“出游”还指各乡村社庙为庆祝主神神诞而在神诞日举行的绕境巡游。以“牵马人”确生为例，他每年在元宵之后惯常牵马前往参加的“出游”包括：正月二十日笏石镇上社、后社，农历二月初一日北高镇后借、东峤镇西埔（闰年），二月初三日城郊镇城郊，二月十七日新度镇新度，三月二十三日东峤镇霞屿，三月二十八日埭头镇北渚，五月十三日东峤镇霞屿，等等。确生说，他一年下来，大概平均每月参加两次“出游”。

（二）千军万马来有踪：“出游”中的“马头”与“牵马人”

举行“出游”的乡村一般为大村，可以按丁、口（男丁数与人口数）募集到数额可观的经费。所以，“出游”远比元宵神明绕境巡游的阵势浩大，所需“看马”动辄数百匹。据确生说，目前莆田境内马匹总数也就四百多。因此，为满足“出游”对“看马”的大量需求，需要对莆田境内的所有马匹进行集中调度，甚至还需要跨市（如临近莆田的泉州市和漳州市）调度，而其背后的调度人就是所谓的“马头”。

“牵马人”说，“马头”是自然形成的。其实，大多数“马头”早年都有“使马”的经历，他们之所以成为“马头”，这中间还存在以往的社会网络

的延续问题。这也许是今天普通的"牵马人"没有看到的方面。如上所述,在20世纪六七十年代,"使马"人之间的社会交往网络往往是跨地域的,在大多数"使马"人自然转为"牵马人"之后,尤其在市场对"看马"大量需求的信息刺激下,"使马"人的社会交往网络被重新激活,一些未见垂老并且具有一定的跨地域组织能力的"使马"人便扮演起了"马头"的角色。

在孙村,寻常难得一见马的踪影。所以,面对"出游"场景中突如其来的蜿蜒数里的"看马"队伍,人们往往惊讶不已。正当他们对"马头"的能耐赞叹有加时,那个可以号召"千军万马"的"马头",此刻可能恰混迹于马队中。"马头"也许是一位其貌不扬甚至略嫌邋遢的老者,其与常人唯一不同的地方在于,"马头"可能怀揣两部乃至三部手机,以保证信息接收及调令发出的全天候畅通。

"马头"有一级、二级之分,二级"马头"之下甚至还有组长。一级"马头"直接与市场打交道,专司承揽订单,然后再将订单下给二级"马头",由二级"马头"直接或者通过组长联络"牵马人",组织马匹。正常情况下,"牵马人"与二级"马头"以及一、二级"马头"之间的业务关系是较为稳定的,但如果上级"马头"开出的价格明显低于当时的市场行情,则"牵马人"或者下级"马头"完全可以另寻上家。一个"牵马人"或者下级"马头"原则上可以与多个上家产生业务联系,因为"马头"的上级地位固然与其拥有的社会资本有关,但毕竟并非经由世袭或者下级授权产生,而是取决上级"马头"在市场上承揽业务及议价的能力。"牵马人"阿清说:"反正什么人都可以做马头,汝跟董事会关系搞得来就可以。有的董事、手不净,给一些钱就行。"

一级"马头"所面对的市场对象就是"大筵"。所谓"大筵",是指主办元宵节和"出游"事务的乡村社庙的董事会。"马头"一般提前半年左右到有关社庙的董事成员家多次拜访,一是联络感情,二是了解本年度"出游"所需的马匹数并商谈价格。由于可能有多个"马头"前来洽谈,所以存在价格竞争。为了获得订单(俗称"马单"),有的"马头"祭出不正当竞争手段,对一些有话事权而又不检点的董事成员行贿,而行贿的方式是按订单的马匹数抽成。如果"马头"获得订单,他就成为一级"马头"。如果

凭该“马头”平时联络到的“牵马人”的马匹数就可以完成该订单,该“马头”就成为一级“马头”和二级“马头”合一的“马头”。如果该订单大到必须联络其他“马头”手中掌握的马匹数方可完成,则该“马头”就扮演了一级“马头”的角色,而其他“马头”就成为二级“马头”。一级“马头”为了与更多的二级“马头”建立情感联系,同时也为了更加从容地应对临时变故,一级“马头”往往将订单有意拆散,分给多个二级“马头”。所以,“马头”的级别并非传统意义上的权力关系,而是经由承包分包以及分工体现的市场的权力关系。

“马头”获得订单后,就提前一两个月甚至三四个月(也有临时的)给“牵马人”下“马单”。“马单”一般利用扑克牌或者硬盒香烟外壳的反面制作,状如名片,内容手书,如“定戊子年九月初六日早六点前到赤坡顶厝/看马119号”,该订单的右边缘,还有“合”字的左半边。待“牵马人”如期而至“赤坡顶厝”时,“赤坡顶厝”的“大筵”再拿出内容相同但为“合”字右半边的订单,如果“合”字契合,说明订单无误。“牵马人”牵马参加“出游”结束后,即凭手中订单到“大筵”领取酬金。

“牵马人”连同马匹参加“出游”的酬金一般为一天(一场)120元(正月里的“出游”酬金在150～160元左右),但“牵马人”需上交10%给“马头”。“马头”下面组长自己的那匹“看马”,则可以免交10%的抽成。如果该“马头”是个二级“马头”,他还需上交4%给一级“马头”,一级“马头”则需视情况适当打点“大筵”。

“出游”中的“看马”数量多,为避免单调,有的“看马”还被装饰成“故事马”。所谓“故事马”,是指“看马”上面坐着古代装束的各出典故中的人物。如果“牵马人”的马被指定为“故事马”,必然加重马的游程负担,爱马心切的“牵马人”就会对“马头”表达不满,甚至吵架。“牵马人”与“马头”之间的关系一旦出现裂痕,“马头”此后要么不再给“牵马人”下“马单”,要么给一些“出游”地点远的“马单”。如果“牵马人”不愿忍气吞声,就会在接到“马单”后故意不如期而至。这种情况下,“大筵”就对“马头”开罚,标准是按一匹马酬金的两倍罚款。个别“牵马人”与“马头”决裂后成为“单干户”,他们追寻有关乡村的“出游”日期,直接将马牵到“大筵”守候,“大筵”为博得神明的进一步欢心,一般悉数接纳,但酬金只有

持“马单”者的60%。

(三)春风里,马蹄疾:元宵中的“牵马人”与“马市”、“户下”

如上所述,元宵的时间都集中于正月初六至十九,往往一天中有多个相邻的乡村举行元宵神明绕境巡游活动。“牵马人”乐意于根据自己的行动节奏在一天中机动赶场以赚取更多酬金,而不愿意受“马头”所下达的“马单”的定时定点的约束。加上元宵所需的“看马”数量不大,“大筵”不需要提前找“马头”下订单,而“马头”也担心马匹误点被“大筵”罚款而不敢接收元宵节的“马单”,因为他明知“牵马人”在元宵期间四处赶场而难以准点调度。所以,在元宵时节,“牵马人”便撇开“马头”,而完全凭自己所掌握的信息(包括“牵马人”之间互通信息),直接赶马至逢元宵乡村的“马市”,与需要雇请“看马”的家户即“牵马人”所谓的“户下”面对面议价成交。

元宵期间往往也是孙村一年中最为寒冷的时候。天色未明,“牵马人”即披星戴月赶马上路了。镶铁的马蹄在刚刚被“硬底化”的乡间水泥道上踏出忽闪忽灭的星火,与间或起早人家的灯光相映,而随风飘扬的阵阵马铃声,摇不醒尚沉睡于节庆梦境里的村人。这是赶“马市”的“牵马人”在孙村这个沿海偏僻小村的年节画卷上添写的最为动人的景致。

农历庚寅年正月初八日五更时分,我起早随同孙村的“牵马人”确生踩自行车牵马往十公里外的汀岐村。今天是汀岐村的元宵日,早晨六点左右,原汀岐村大队部前的院子里就已赶来了四五十位“牵马人”。在马铃和马的嘶鸣声中,“牵马人”与同样起早、希望先人一步雇到好马的“户下”热烈地议价。这就是“马市”。确生说,原来“马市”没这么早,是这几年“么赶么早”(越赶越早)了,有的乡村担心到时马欠缺,半夜就爬起去“会”(雇请)马,有的“户下”甚至跑到半路去等马。还有一个原因是“户下”越早“会”到马就越可以抢先到“游道”(神明绕境巡游线路)去排头阵,讨头彩。

“马市”是“牵马人”与“户下”就“看马”价格进行讨价还价的场所,虽然是临时凑合出来的市场,但照样有行规。因为“牵马人”之间已经形成了一个流动性的“熟人社会”,多数“牵马人”不愿意去破坏行规。“马市”的行规包括:价格以上一年本村元宵“看马”的最高价为参照;以在场

最高大、最亮丽的明星“看马”(尤其是高大白马)的成交价为参照;如果在场明星“看马”未成交,其余“看马”不得私下成交,这是“牵马人”之间达成的默契;在场明星“看马”一旦成交,即使随后有更为高大、更为亮丽的“看马”不期然驾到,也必须屈尊俯就于此前明星“看马”的成交价;明星“看马”的成交价确定后,“马市”马上活跃开来,“户下”以明星“看马”的品相为标准,对其他“看马”评头品足,轮番和各“牵马人”砍价。

市场如战场,重在对时机的把握。“马市”也不例外。“马市”上,希望博得高价的“牵马人”真正需要“眼观六路,耳听八方”。“眼观”是指,通过计算“马市”现场的马匹数和比照该村上一年度元宵巡游时游道上的“看马”数量,判断本场“马市”将是供大于求还是供小于求,再根据供求关系与“户下”议价。“耳听”是指,“牵马人”普遍使用手机,相熟的“牵马人”之间随时打听并互通各村“马市”的行情,一旦某“马市”供不应求,道上的“牵马人”马上临时调整目的地杀过来。如果在“马市”现场的“牵马人”得知某批“牵马人”将何时临时驾到,即使“马市”现场行情看涨,也不能无休止地与“户下”讨价还价,必须在新的“牵马人”赶到之前及时成交。

“马市”上,马的品相等级往往对应于人的社会分层。“牵马人”中的相对富裕者有能力购得并以充足的上等饲料饲养出高头大马,而高头大马在“马市”上又往往为富裕“户下”高价租得。“马市”上最后一批成交的“看马”,大多瘦弱矮小、皮毛无光,马主也显病残老弱状,而前来议价的“户下”也是乡村中的边缘人群,他们越是贫困就越有求于神明护佑,因而也不甘愿置身于元宵神明绕境巡游的队伍之外。他们有意姗姗来迟寻获最后一批“看马”,犹如“马市”的“拾荒者”。这时,“牵马人”总会安慰“户下”:“菩萨(神明)也有大小,细头的马就给细个的菩萨坐,虔神(敬神)都一样。”如果“马市”上还残留少数没人租用的“看马”,就由“大筵”以低价统租,如上述汀岐村元宵日“马市”,明星“看马”租价高达一匹400元,而最后由“大筵”统租的“看马”单价仅为80元。财力最不堪的极个别“户下”专等“大筵”统租后再以统租价向“大筵”另租。

(四)马上不知马下情:“牵马人”与马、神明

“牵马人”的职业极其特殊,其所使用的生产工具不是冷冰冰的物,而

是有生命的并且充满灵性的马;他所服务的对象不仅是“马头”、“大筵”、“户下”,而且包括隐在的神明。与“牵马人”面对“马头”以及在“马市”上对利益的精明计较相比,“牵马人”与充满灵性的马之间的超越利益的情感关系以及“牵马人”对神明的敬畏,说明了“牵马人”的职业行为并不完全依循常见的理性原则。

在长期的相依相伴中,“牵马人”与马之间建立了深厚的感情。在寒冷的元宵神明绕境巡游途中,若逢下雨,“牵马人”总是将自己的雨衣给“看马”披上;在夏日“出游”的漫长游道上,人疲马倦,“户下”或者“大筵”偶尔给“牵马人”一两个苹果,“牵马人”也总是悄悄塞进马嘴。每个“牵马人”在谈起自己的爱驹时,总有说不完的故事。

“牵马人”对马的观察是体贴入微的。他们总结了马表达喜怒哀乐的身体语言,如耳朵竖起微摇,表示“很高兴”;耳朵前后左右不停地摇晃,表示“不高兴”;耳朵静静地倒后,表示“兴奋”;耳朵前倾或侧翻,表示“疲劳”;耳朵耷拉,头低下,表示“想休息”;耳朵高扬,向两侧直竖,表示“紧张”;耳朵不停摇动,头扬起,表示“惧怕”。“牵马人”还了解马生病时的各种症状,如在地上打滚、踢脚,那是马腹部疼痛,必须及时喂药,否则有生命危险;如流鼻水,那是马感冒,不能让马饮冷水。“牵马人”说,凡马,都蛮精,遇到主人会点头,并将头伸过来磨蹭;马记得主人的声音,也记得回家的路线。有的马因故被转手给别的“牵马人”,个把月后还会挣脱缰绳跑回原主人家;相熟的马在路上不期而遇,还会相互嘶鸣打招呼。“牵马人”常常喜欢说“饲(养)马声色(有趣)”。

其实,马在“牵马人”眼中的角色是多重的。马是工具,也是伙伴,同时还是神明的坐骑。虽然马在加入神明绕境巡游队伍之前不过是普通的役畜,但“牵马人”还是把对神明的敬畏投射到马身上。

在参加神明绕境巡游之前三日,“牵马人”必须吃斋,止于房事,且马也必须避免荤食。出家门前,“牵马人”焚化一种叫做“告马”的纸符,[104]让点燃的纸符环绕自己的头顶、身体和双手,以驱除身上污气。“牵马人”

---

〔104〕“告马”为淡黄色的土制草纸上印有青色的神人骑马的图案,长10厘米、宽5厘米见方。焚烧“告马”可驱除身上污气,因此在祭神和娱神场合普遍使用。

大多为老弱病残之士，在春节元宵期间，对“牵马人”来说，时间就是金钱。为了及时赶到目的地，在乡村未普及自行车之际，“牵马人”往往骑马赶场，但路过沿途任何庙宇时，都必须提前下马步行。如今，男性“牵马人”一般是一边踩自行车一边牵马急行，而女性“牵马人”大都不擅骑车，只好选择最原始的步行牵马。她们解释说：“马为咱挣钱，咱不当让马加辛苦。再说，我们妇女人身上污气重，不能往马上骑。菩萨（神明）不怕有刺的人，祂最惊有污气的人。”

“牵马人”赶到“马市”后，其所面对的是一个特殊的市场环境。在“马市”里，不仅是“牵马人”与“户下”的双方交易，而且是加入了神明之后的三方制衡。神明作为第三方力量在场，可以在一定程度上降低交易成本。

“马市”上的明星“看马”自然是本村富人竞逐的目标，这极易抬高“马市”的整体成交价。为确保本村社庙神明风光体面地绕境巡游，重要的是应尽可能让大多数“户下”都租得起“看马”，以扩大巡游队伍的阵势，为此，必须适当抑制“马市”的成交价。乡村社庙的董事往往提前跟各“户下”打招呼，或者在“马市”开市前，当着“牵马人”和“户下”的面，宣布董事会建议的成交价。也有个别乡村是由董事会与“牵马人”代表集体协商“看马”成交价。从经济理性的角度看，“牵马人”自然是希望博得高价钱，但考虑到崇敬神明的需要，大家也就无多大异议地接受了“价格干预”。当然，有神明作为第三方力量在场的讨价还价也并非只对“牵马人”构成制衡。当“牵马人”与“户下”在“马市”上对“看马”价格各不相让时，“牵马人”就搬出神明来奉劝“户下”道：“虔神的事情不当讲硬硬。咱齐让一步，齐虔”，意思是，既然敬神，就应该慷慨一点，不要斤斤计较，我们各让一步，一起来敬神。“户下”听到这样的话，往往不便多言，快速成交。

成交后，“牵马人”牵马到“户下”，给马喂养饲料、饮水。之后，“牵马人”从背包里拿出马裙，连同“户下”提供的、用于敬奉神明的“贡银”，一起用红绳子绑在马背上。元宵神明绕境巡游的队伍从乡村社庙出发，大多数“牵马人”都让“户下”牵走自己的爱驹出游。暂时无所事事的“牵马人”留在社庙周边，他们或席地而坐谈笑风生，或侧卧残垣闭目打盹。在

规模稍大的乡村,巡游时间一般需要两三个小时。我问“牵马人”:“你们为什么可以这么放心将马交给户下,不怕丢失?”“牵马人”说:“没惊(不怕)马给人牵走,大家都是虔神。马顶绑着贡银,到时需要回宫(社庙)卸下焚化。谁敢将贡银带回家或者扔在路上,那还不被菩萨抓死?我们坐在这里等落马就可以。”

对“牵马人”来说,自己的职业与神明的荣誉相关。要做好这一职业,除了需要和人打交道,还需要与神明打交道。所以,有些时候,不能停留在凡人的利害算计水平上。

要敬畏神明,就需要善待马。善待不仅体现为平时对马的照顾体贴,还体现为对马的不离不弃。在“马市”上,白马和红马即使同等身材,每匹的租价也会相差五十元上下,这种行情完全是受到流行文化的诱导,因为影视作品中的权贵人物无不身骑白马出场亮相。我问依然牵着红马的“牵马人”:“你们为什么不换成白马?”他的答案是:“这红马善善,服服使,我家庭运气也顺顺,无端换走说不过去。”近年,孙村边上的渚林村出了一个马贩,此人总是在年关之际到闽南的晋江去买七八匹马回来,元宵时节雇人牵出去参加神明绕境巡游,元宵一结束就把马卖掉。这种短平快的经营方法因为省去了在“看马”市场的淡季饲养马匹的成本支出,[105]所以肯定会获得更大的收益,但与“牵马人”平时“养兵(马)千日,用在一时”的以逸待劳的待马之道实在相去甚远。所以,“牵马人”之间谈论到这个马贩时,总是流露出蔑视的语气,这大概既有对恶性竞争的抵制,也有对该马贩不把马当马看的声讨。

如果马不仅仅是为“牵马人”谋生挣钱的生产工具,同时还因其带有一定程度的神性而成为“牵马人”必须加以适当侍奉的对象,那么,即使排除“牵马人”与马之间的情感关系而单单考虑利益因素,“牵马人”也不能只考虑眼前利益,而必须将“利益”的尺度放宽,期待饲养一匹有机会侍奉神明的“看马”给全家往后带来平安顺意。在此,“利益”不仅是眼前的,还包括预期中的;不仅是“牵马人”个人获利,而且还可能直接惠及“牵马

[105] “牵马人”确生介绍说,他牵“看马”的年收入大概五六千元,但为了让马有好的品相,平时会尽量多买些麦麸、黄豆作为饲料,他每年花在马料上的开支超过一千元。此外,平时还得花时间牵马到田埂上溜达吃草。

人”家庭。有“牵马人”说“我们都是没有职业的人,不考虑什么合算不合算”,这句话背后,也许就包含“牵马人”的独特理性。

（五）结语:作为母体的社会和文化

经济学家往往只是依靠个人理性来说明人的行为选择,没有看到个体之外的“自然环境和社会环境也会妨碍失当行为并鼓励适当行为”。所以,Cary S. Becker 说,“经济学家的个人理性同社会生物学家的群体理性的结合能够形成更有说服力的分析。”[106]“牵马人”不过是紧贴底层苦苦维生的弱势群体,他们绝不可能超然于利益之外。不过正因为他们位于社会底层,其处身的自然环境和社会环境对他们的约束也就更甚于其他社会阶层,他们也就更加敏感于与自然环境和社会环境保持均衡与协调。正如有论者指出,生活在社会底层的人,获取资源的机会相对较少,“其行为动机在于维持生计,对整个生态系统的要求、索取和产生的效应有限。相反,他们的命运与社会资本的运作和生态系统的变化息息相关”。[107]不管是把“牵马人”看得太傻的低视,还是把“牵马人”想象得太淡利的高看,都没有真正理解到“牵马人”的生活世界,没有理解到“牵马人”的“生态位”(Ecological niche)。

生态人类学家将生物对具有特殊环境特征的“小生境”(microenvironments)中的有限能量和可利用营养的分享称为“生态位”。从“生态位”的立场出发,“个人是通过社会和文化母体,而非孤立地应对能量和物质资料的各种问题”。[108]我们在分析“牵马人”的理性特征时,需要建立一种复合型的世界观,不仅仅是“人—社会—自然”的“复合生态系统”,[109]也不仅仅是包含了物理性、生物性、心理性和社会性的所谓“生活圈”(Life Sphere),[110]而是包含了个体、社会、自然以及超个体、超

[106] Cary S. Becker:《人类行为的经济分析》,上海三联书店 2003 年版,第 335 页。

[107] 梅雪芹:“从‘帝王将相’到‘平民百姓’——‘人’及其活动在环境史中的体现”,载王利华主编:《中国历史上的环境与社会》,三联书店 2007 年版。

[108] Donald L. Hardesty:《生态人类学》,文物出版社 2002 年版,第 77、93、95 页。

[109] 李根蟠:“环境史视野与经济史研究”,载王利华主编:《中国历史上的环境与社会》,三联书店 2007 年版。

[110] 杨国枢:“华人社会取向的理论分析”,载杨国枢、黄光国、杨中芳主编:《华人本土心理学》(上),重庆大学出版社 2008 年版。

自然力量的中国传统儒家所谓的“天地人”系统。[111] “牵马人”位于社会底层，面临一个可能是微不足道的“小生境”，但对位居社会上层的人构成反讽的是，“牵马人”却需要去构建一个更为复杂和远大的世界观。在他们劳动谋生的过程中，不仅需要付出时间、体力、技能以及作为生产工具的马匹，而且还需要谨慎地利用他们的“社会和文化母体”——体现为他们对神明的敬畏和崇拜。“牵马人”并没有将其所饲养的马视为一般性的生产工具，他们鄙视那个遵循简单效益原则的渚林村的马贩。他们知道，对“社会和文化母体”的生产性利用并不是一道免费的午餐，要长久而有效地从对“社会和文化母体”的利用中收益，就必须在平时付出成本，培育该“社会和文化母体”。所以，“牵马人”愿意稍稍牺牲眼前利益接受“大筵”在“马市”上的“价格干预”，愿意看到“看马”的神性的一面，愿意善待马匹，愿意继续饲养着在“马市”上并不走俏的“红马”，也愿意不细计成本地“养马千日，用在一时”。

“文化习惯的改变只提供了部分的环境社会史，习惯的持续则提供稳定的对应点。”[112] “牵马人”为了职业生计的延续，就必须另外付出时间与成本，去维护或者持续“文化习惯”，去维护马、人以及神明诸相之别的稀薄界面，而他们的理性在马、人以及神明之间的小心均衡，就是为了寻找到理性在稀薄的界面间均衡、稳定的“对应点”。

---

〔111〕 吴重庆：《儒道互补》第三章“天人系统的建立”，广东人民出版社 1993 年版。

〔112〕 Antonia Finnane：“水道、爱情、劳动：性别化环境的各种面向”，载 John R. McNeill、刘翠溶、伊懋可主编：《积渐所至：中国环境史论文集》，台湾中研院经济所 2000 年版，第 1006 页。

第三章　筑路:“权力的文化网络”

在中国的广大乡村,道路犹如基层社会有机体的血脉经络,把相对独立的村落,连接为跨聚居单元的经济(市场)区域和文化圈。虽然兴建道路总是被视为积德行善的公益事业,但因涉及征地清苗、投资投劳,难免阻力重重。在物质资源有限的乡村,发起者需要动员各种社会资源,协调乡村社会的利益冲突。兴建道路给不同历史时期的乡村领袖提供了一个施展才能、扩大影响力的舞台。关注乡村道路的兴建,乃是分析“民间权威”(Popular authority)这一社会角色的合适视角。同时,因为“路”具有“途径”、“条理”等象征意义,所以,我们更可以把修路过程引出的各种权力及利益因素的交错协调视为杜赞奇(Prasenjit Duara)所说的“权力的文化网络”(Culture nexus of power)的生动展现。

一、“合算”的“国家”

吉登斯(Anthong Giddens)说,传统国家本质上是裂变性的,其可以维持的行政权威及体系整合水平非常有限。[1] 这一论断可以在传统中国社会找到有力证

---

〔1〕 安东尼·吉登斯:《民族——国家与暴力》,三联书店 1998 年版,第 63 页。

据。历史学家黄仁宇认为,一统的中华帝国因在地方组织及技术设备的欠缺,只好用最低度的共通因素——抽象的观念和意识形态治理国家,通过提倡家庭团结,在广大乡村构成基层组织。[2] 这两种论点强调的是国家政权在广大乡村延伸和增长的技术阻碍。而费孝通和杜赞奇则倾向于把乡村视为自治实体,并由此看待"国家"与"社会"的关系。费孝通说,中国的乡土社会中本来包含着赖以维持其健全性的习惯、制度、道德、人才,他认为在乡土社会发挥作用的是"教化性的权力"(Paternalism)。[3] 杜赞奇则以"权力的文化网络"分析晚清乡村社会生活的运作,其"文化网络"由乡村社会的庙会、商会、血缘关系、庇护人与被庇护人、传教者与信徒等组织体系构成,在"文化网络"之中,地方性的领导体系得以形成。[4]

应该说,正是由于国家政权无法贯彻至基层,才使乡村的社会空间得以相对独立,并实现乡村自治,但这并不表明乡村自治是由传统国家的性质决定的。其实,在"国家"与"基层社会"的关系上,并不存在"国家""应不应该"介入"基层社会"的问题,而只存在"国家""能否"及"是否必要"介入"基层社会"的问题。我们甚至可以进一步说,传统国家没有把政权延伸至基层社会,只是因为"国家"需要付出巨大的成本(成本付出与效益回报不相称)而认为没有必要。在此,"能否"问题事实上可以归约为"是否必要"问题。

我们暂且不必武断认为国家政权介入乡土社会是件"不道义"、"不应该"的事。黄宗智认为,国家与社会的二元对立是从那种并不适合于中国的近现代西方经验里抽象出来的一种理想构造,国家与社会可以在"第三领域"(third realm)合作,解决诸如治水、赈灾等重大民生问题。[5] 邹谠则强调扩大国家功能的"正当性"与"正义性",他认为,国家开始在一定程度侵入和占领某些社会领域行使某些功能的时候,常常是因为社会

[2] 黄仁宇:《中国大历史》,三联书店 1997 年版,第 117、171 页。

[3] 费孝通:《乡土重建与乡镇发展》,牛津大学出版社 1994 年版,第 46 页;费孝通:《乡土中国·生育制度》,北京大学出版社 1998 年版,第 64 页。

[4] 杜赞奇:《文化、权力与国家》,江苏人民出版社 1994 年版,第 13、14 页。

[5] 邓正来编:《国家与市民社会》,中央编译出版社 1999 年版,第 433 页。

本身不能有效地提供“公共产品”(public good)。[6] 如此来说,“国家”“是否必要”介入“基层社会”的问题似乎具有双向性,即“国家”介入“基层社会”是否合算(效益回报包括赋税收入与民意支持对政权合法性的提升)及“基层社会”是否存在难以独立解决的事情而需要与“国家”合作。但强调国家政权向基层社会延伸是为了解决基层社会自治资源的不足,并不符合20世纪(毛泽东时代除外)中国国家政权以“赢利型经纪”(entrepreneural brokerage)统治基层社会的实际。[7]

国家在乡村征税看似一本万利,但如果行政人员过多,则可能入不敷出,加上自然农业经济的柔弱,如果赋税过重,必遭民众抵制。[8] 所以传统国家大多选择简政轻税策略,客观上使乡村具有较大自治空间。而一旦“国家”介入“基层社会”的成本付出低于效益回报,那么,“国家”就有可能不断扩大介入“基层社会”的深度和范围,在“国家”以无视民意的“赢利型经纪”体制作为基层政权架构时尤其如此。另外,在乡村社会发生突发、异常的重大事件(如宗族械斗、通奸等引发的命案及自然灾害)而又面临自治资源不足时,有必要寻求与“国家”的合作。但是,“国家”与“基层社会”之间的双向互动并非对等,即只要“合算”,哪怕基层社会不需要与国家政权合作,国家政权也有介入基层社会的积极性。所以,“国家”不“合算”而乡村也不需要与国家“合作”及乡村虽需与国家“合作”但“国家”认为不“合算”,这两种情形都可能导致“基层社会”在“国家”之外的格局。也就是说,“国家”的“合算”是国家政权介入基层社会的充分和必要条件,以利益为取向的“合算”凌驾于“合法”、“合理”、“合情”之上。在这一意义上讲,国家政权对基层社会的介入是“不义”的。

把“国家”与“基层社会”的关系视为利益权衡关系,目的在于说明利益权衡的动态性决定了“国家”可以随时作出是否及多大程度介入“基层社会”的抉择,而国家一贯的利益取向也决定了并不因为基层社会自治空

---

〔6〕 邹谠:《二十世纪中国政治》,牛津大学出版社1994年版,第225页。

〔7〕 杜赞奇把收费经纪分为“赢利型经纪”和“保护型经纪”两种,见杜赞奇:《文化、权力与国家》,江苏人民出版社1994年版,第37页。

〔8〕 杜赞奇说:“现代化的国家政权财政需求过快,与传统农业经济的发展不适应。”参见杜赞奇:《文化、权力与国家》,江苏人民出版社1994年版,第236页。

间的大小而改变“国家”与“基层社会”关系的性质。因此,我们可以把“国家”与“社会”的关系史视为一个性质一致阶段连续的过程。在这一过程中,国家政权对民间权威可能采取统合与挤压的不同策略,其自身的组织形式也有很大调整。因此把国家政权区分为“传统”与“现代”两种截然不同形态,并把“国家”与“基层社会”关系也作“传统”与“现代”两段划分,认为仅仅因为现代国家政权的建立而导致基层社会空间萎缩,显然并没有把握到“国家”与“基层社会”关系的实质。

在认识到“国家”与“基层社会”的这种实质性关系之后我们才能解释,为什么在国家基层政权架构前所未有地膨胀的20世纪90年代的孙村,民间权威反而会在乡村社会舞台扮演重要角色。这一现象是过分强调国家政权现代性对基层自治乡土性形成消解的流行观点所无法解释的。[9] 分析“国家”与“基层社会”的关系,是为了在走进孙村之前,对视野有所廓清。

现在,就让我们踏上这个僻静乡村的旧径新道,结识络绎路途的各色人等,倾听比道路还曲折的修路过程。

二、民间权威授权来源的缺乏及其力量的弱化(1949年之前)

孙村的老人说:“在没有保长、甲长之前,根本就不知道什么叫官,当时无政府,最威风的算是那个名叫红涛的铺差。”这个“铺差”事实上就是杜赞奇所谓的“赢利型国家经纪”。

孙村地处东南沿海,地少人多,且大多为旱地,所产粮食以番薯为主,尚不足糊口,村民根本负担不起赋税。所以,村户每年只交一次称为“纳斗捐”的田赋。铺差的唯一职责就是向村户征收“纳斗捐”。一般一里(相当或者大于一个行政村范围)一个铺差,每个铺差向县衙直接承包本铺赋税,完成任务后可以从中抽成。“纳斗捐”的数额极其有限,铺差只是笼统说每户几斤,有的家户(如少地无地及乡老家)还可以免纳。征“纳斗捐”时,铺差手拿算盘、账簿,身背布袋,挨家挨户催粮,若遇多次抗纳,

---

〔9〕 黄宗智先生对此作了另一种解释,他说:“不能依照公共领域与市民社会模式的导向,以为士绅公共功能的一切扩展都意味着某种独立于国家的社会自主性日增的长期倾向。”参见邓正来编:《国家与市民社会》,中央编译出版社1999年版,第433页。

铺差在忍无可忍时也会到城里请一名警兵到村里抓人。若人被抓到,往往关押在铺差所在的村里(铺差大多为邻村人),纳捐后放人了事。个别为人和善的年老铺差被村人尊称为"斗捐伯",而多数情况下,村人视"铺差"为"无积德"(因抗纳户皆家境贫困),加上其获利无几,铺差便更遭村人鄙视。可以说,当时国家政权在孙村的影响几近于无。

国家政权没有向孙村进一步渗透,是由于无余利可图。一般情况下,国家政权的敛缩可能导致绅权或民间权威影响力的扩张,但这取决于基层社会是否具备充足的自治资源(包括民间权威授权来源)。

杜赞奇和王铭铭在分别对华北农村和台湾石碇乡的研究后,都肯定了民间权威形成与地方神庙活动的密切关系。[10] 但孙村的社庙活动并未成为民间权威的一个授权来源,社庙活动中"头人"与"乡老"的身份也并未高人一等。

孙村的社庙称永进社,供奉的神灵依次为慈济真君、祖神圣王(齐天大圣)、杨公太师(杨五郎)、尊主明王(社公),社庙里相应摆有四座香炉。与神位有序一样,四座香炉也有头炉、二炉、三炉、尾炉之分。在每年元宵节临结束的正月十二日下午,村人聚集在社庙里,通过"卜杯"[11] 产生四位"头人"——负责当年社庙的有关祭神娱神活动。村人把这一过程称为"议头"。所谓"议"并非由众人推举,而是自愿成为"头人"候选人的村民在乡老主持下通过卜杯产生。

因为"头人"的产生是随机的,有时甚至是迫于无奈,所以"头人"身份的确立与其自身的威望、学识并无联系。再者,即使主持神庙活动有助于个人获取额外的威望,但这种随机的"议头",也使其所获取的威望不具累积性。"头人"除了依惯例按丁收钱收粮以应付社庙年度活动外,乡村舞台并未为其提供其他的表演机会。

孙村的"乡老"是从各姓最年长的男性中产生的。孙村有吴、何、林三姓。林姓"祖公"林福山原为何姓人家的长工,因为人忠厚,博得东主的器重,最后何姓人家给他娶了一名吴姓女子为妻,并赏给一块地,让他在孙

---

〔10〕 杜赞奇:《文化、权力与国家》,江苏人民出版社 1994 年版;王铭铭:《村落视野中的文化与权力》,三联书店 1997 年版。

〔11〕 "杯"为占卜用具,共两片,每片有阴阳两面。"卜杯"由乡老主持。

村落户。在吴、何两姓的人看来,林姓算外来户,所以不应具有产生本村"乡老"的资格。这样,孙村便只有吴姓与何姓两名"乡老"。虽然"乡老"年龄最大,但并不一定拥有费孝通先生所谓的"教化性权力"。因为第一,"乡老"是以年龄的自然排序产生的,其与"头人"一样,不一定拥有社会声望;第二,即使"乡老"拥有社会声望,但因年龄太大,已无力负起解决乡村公共事务的职责。现在的村人回忆道:"乡老都是一些七八十岁的老人,天聋地哑,没什么作用。"多数情况下,孙村"乡老"只拥有象征性身份,在社庙的年度活动中,主持"卜杯"仪式,由他人搀扶甚至由其儿子代替(俗称"乡老替")带领元宵节娱神的游行队伍,绕孙村走一圈(俗称"出郊跑境")。总之,孙村的"乡老"绝非人们想象中的威严的"族长"。

那么除社庙活动之外,是否还存在民间权威的其他授权来源?有关学者都肯定参与地方公务活动是民间权威授权来源的重要途径,即民间权威的产生既是地方公务活动的结果,同时,地方公务活动也是民间权威的舞台。[12] 问题是,在一个偏僻贫困的小乡村,除了社庙活动之外,是否还有其他亟须乡村精英组织筹划的"公务"?

乡村的"公务"无非为修路铺桥、建筑水利设施。在当时的孙村,村内及田间供人行走的小道,都是在漫长历史过程中逐渐连贯起来的,其并非村庄公务活动的产物。孙村位于十年九旱的沿海丘陵地区,但孙村水利系统的管理可谓彻底的"自治"。孙村的每一份田契上都有一项特别的内容,即明确规定该块田地的灌溉用水取自哪个水塘,有的甚至规定了用于车水的水车(脚踏式)长度(一丈两尺或一丈六尺)。因为在用水紧张的旱年,水车的长短将直接影响到水源的平均分配。若用长水车车水,势必车干水塘,致使其他农户无水可用。待车不到水后,用更原始的农具如盆、桶提水则不受限制。为了突破旱年用水的约束,土地多、家境富裕的少数人家干脆自挖水塘蓄水。据孙村老人回忆,即使在严重旱年,各家户也会严格按照田契上的用水规定。而到了冬季,水塘干枯,有关的法定用水户都会自觉清除出淤泥,倒在各自的田地里充当肥料。所以,孙村水利

〔12〕 杜赞奇:《文化、权力与国家》,江苏人民出版社 1994 年版,第 134 页;张静:《基层政权》,浙江人民出版社 2000 年版,第 24 页。

设施的维修是完全落实到家户的,用不着通过权威人物号召、组织。[13]

孙村社庙活动中“头人”、“乡老”推举制度的特殊性及水利系统管理这一重大村庄公务的契约化,都使得民间权威的授权来源及活动舞台尤其狭窄。孙村的日常社会运作似乎已无民间权威出现及施展手脚的必要,但民间权威的缺席还是影响了其应付突发事件的能力,也反映了自治资源的不足。

在孙村这样一个僻静的小社会里,还是发生了两次宗族械斗。

林氏“祖公”林福山娶吴氏女子为妻时,吴氏人家给了一亩“嫁田”(包括田契),田契规定该块地的灌溉用水取自一个叫“狗仔沿”的水塘,同时注明必要时可以分享来自属于吴姓村人的“祠堂沟”的塘水,但没有写明该使用多长的水车。在一个旱年,林氏人家留着“狗仔沿”的水不用,而先到“槽长沟”取水,引起吴姓村人的不满,于是械斗;第二年,林氏人家用一部最长的水车(一丈六尺)到“槽长沟”车水,更是触怒了吴姓村人,再次引起械斗。械斗的发生及未能及时解决已表明孙村缺乏全村性的权威。所以,第二次械斗发生后,吴、林两姓分别从邻近的两个大村(东峤村和田柄村)请来三位被公认为“言重如山”的人物来调解。这三个权威人物对吴、林两姓的族人说:“我有‘惊堂木’,谁不听话,我就跟谁斗。”所谓“惊堂木”是指武力,即如果理亏的一方不愿让步,主事人就回本村发动青壮男丁来孙村为得理的一方撑腰,诉诸武力解决。这一方式在当地被称为“带兵主事”,适用于大村里的权威人物到小村调解纠纷。调解结果为,在“槽长沟”里埋一块石,一旦该石露出水面,则林氏人家不得利用余下的塘水。

杜赞奇说:“正是文化网络,而不是地理区域或其他特别的等级组织构成了乡村社会及其政治的参照坐标和活动范围。”[14]这一看法提示我

---

〔13〕 黄宗智说:“华北平原多是旱作地区,即使有灌溉设备,也多限于一家一户的水井灌溉。相比之下,长江下游和珠江三角洲的渠道灌溉和围田工程则需要较多人工和协作。这个差别,可以视为两种地区宗族组织的作用有所不同的生态基础。”参见黄宗智:《华北的小农经济与社会变迁》,牛津大学出版社 1994 年版,第 250~251 页;马若孟(Ramon H · Myers)说:“管水的组织极大地决定了村庄行政所扮演的角色,但事实正相反,负责水的分配和利用的农户组织与村委会和地方政府的权威完全分离。”参见马若孟:《中国农民经济》,江苏人民出版社,1999 年版,第 293 页。

〔14〕 杜赞奇:《文化、权力与国家》,江苏人民出版社 1994 年版,第 14 页。

们在讨论乡村自治时,不应局限于本自然村之内考察自治资源是否充足的问题,有些民间权威的影响面可能是跨村落的,具有可以共享的"公共产品"的性质。但上述以武力作为威慑的"带兵主事"犹如国家机器运作过程的"公事公办",表明三位来自外村的权威人物未能真正把孙村有机地纳入其社会声望的覆盖空间。也就是说,孙村的纠纷虽然通过民间途径得以解决,但并不表明孙村的自治资源是充足的。

杜赞奇认为,除"赢利型国家经纪"外,在华北农村(1900 ~ 1942 年)还存在着"保护型经纪"(protective brokerage),即"村庄自愿组织起来负责征收赋税并完成国家指派的其他任务,以避免与赢利型经纪(村民认为他们多是掠夺者)打交道"。[15] 而在孙村,非但不存在保护型国家经纪,而且还由于权力的虚空状态而出现赢利型乡村经纪。

孙村吴、林两姓之间的两次械斗,都有幕后组织者。但这双方的组织者并非"乡老",而是年仅四十出头的中年男子,他们在孙村不仅没有建立较广泛的民间威望,反而被许多人视为"坏人头",即好挑起事端,并从中渔利。"坏人头"一般出自大房族(吴、林两姓分别有三个房族)、多兄弟的人家,平常也凭恃男丁多欺负同姓但不同房族的人。两次械斗之前与之后,都是"坏人头"出面按"丁"(女性被称为"口")收钱作为械斗费用(包括聚餐费及伤亡者的抚恤金),而"械斗费"是一笔糊涂账,事情过后也没人敢找他们算账。

在 1949 年之前,孙村唯一的一项公益事业是修建"古坑桥"。"古坑"位于孙村边缘,是村内雨水汇聚成流后的出水口所在。"古坑桥"早已有之,长只有两米,宽不足一米,它是一个象征性的建筑,据说用于拦住"龙水",以便村内聚财。[16] 1930 年代,"古坑桥"塌陷,当年孙村正逢旱灾,有舆论认为是没有拦住"龙水"所致。一个叫"吴狗四"的"坏人头"率先在吴姓中按丁收钱,何、林两姓唯恐拦"龙水"无功,这两姓之中的"坏

---

〔15〕 杜赞奇:《文化、权力与国家》,江苏人民出版社 1994 年版,第 37 页。

〔16〕 据精于堪舆的术士(孙村人称为"地理先生")称,孙村的风水绝佳,为"龙穴"所在。"龙头"在村内,村后正北向的坡地被视为"龙脊"("龙脊"作为地名至今为村人沿用),孙村东南面的坡地被视为"龙尾",孙村的社庙"永进社"正好建于"龙尾"的末端,村人说,那是"龙尾"坠在那里。这一象征性的区位空间概念,使村人视村内由雨水汇聚的水流为"龙水"。

人头"也趁机随之行动。孙村的一位吴姓老人回忆道:"吴狗四至少贪掉了其中一半钱。"

可见,乡村赢利型经纪人员的出现,并非完全是国家政权延伸至基层社会的产物。国家经纪(state brokerage)的大量出现,既是现代形态的国家政权建设的需要,同时也取决于基层社会是否存在较大范围的获利空间。一方面,乡村赢利型经纪人员的出现,当然也是利益驱动的结果,不过由于其成本付出的低水平,所以,哪怕获利的空间很小,依然是"合算的"。此导致在国家经纪未大量到场之际,乡村赢利型经纪及时分享了像孙村这样小村落里微小的获利空间。另一方面,乡村赢利型经纪人员的出现,也是因为乡村社会民间权威力量的弱化,所以其可能采取以保护型经纪人员面目出现的策略,行赢利之实,而这并不等于说其具有"保护型"与"赢利型"经纪人员的双重身份。[17]

上述对孙村民间权威力量弱化的原因及表现的讨论,事实上是以自然村落作为社会单位的。施坚雅(skinner)认为,当朝代开始没落,上向的社会流动机会缩小,骚乱增加,村庄就会成为极度封闭的共同体,此时,才能确立以村庄为中心单位的分析模式。而在黄宗智(philip C. C. Huang)看来,20世纪中国村庄变化的另一主要形式是导致共同体结合力瓦解的小农半无产化和外来压力的增加,使原有政治结构崩溃及权力真空,恶霸暴徒得以乘机崛起。[18] 他们的观点提示我们在考察乡村民间权威的社会功能时,必须结合更大范围的社会背景。

在20世纪二三十年代,活跃在孙村一带社会舞台上的主角,几乎都是恶霸土匪。在以孙村为中心的5公里半径范围内,就有四股在各自村落公开设营的地方土匪。土匪头自封为"营长"、"连长",一般只有二三十条枪,但有时可以相互联合,最多时可调动百余人的队伍。或许由于身处"熟人社会"的缘故,这些土匪似乎不屑于干那些烧杀抢掠的勾当,他们的日常维持经费主要来自"办案"的收入。所谓"办案",事实上就是敲诈

---

〔17〕 庄孔韶说:"杜赞奇所努力分辨的entrepreneural brokerage和protective brokerage两类经纪模型之角色中介,其经常由一人扮演,体现不同场合的多面人现象。"参见庄孔韶:《银翅》,三联书店2000年版,第50页。

〔18〕 黄宗智:《华北的小农经济与社会变迁》,牛津大学出版社1994年版,第263页。

勒索。当属于势力范围之内的附近村落发生民间纠纷时,土匪头目就前往“办案”,先假装调解,然后就抓人,敲诈一笔“办案”费。有时是当事人前往土匪行营报案,控告仇敌的“罪状”;有时则是土匪有意挑起民间纠纷事端,制造“办案”机会。其中有些土匪头还设立“角票局”,自行发行角票(纸币)。例如,外号“埭头禹”的土匪头发行自称“交通银行”和“华通银行”的面额为五角的纸票,其有效流通范围接近15平方公里。[19][20]在地方土匪武装中,“埭头禹”的势力最大,他敢于设“鸿门宴”,把前往“剿匪”的十九路军的一个排长抓起来,逼排长下令手下缴枪,然后把士兵“种蛏”(在海边滩涂活埋)。

在地方土匪活动猖獗之际,孙村人也被迫参与修建一条从埭头(目前孙村上级行政单位埭头镇所在地)至北高约10公里长的公路。这条公路是“埭头禹”用武力威逼修建出来的。“埭头禹”勒令沿线“乡老”发工,对公路占用的耕地也不作任何补偿,稍有不从,就派兵抓人,所以从开工到完工仅用了半年时间。据孙村老人回忆,公路修完后,“埭头禹”不知从哪里弄来一辆旧汽车,只开过一两次,再后来,这条路因车废而废。

1935年,孙村开始推行保甲制度,地方土匪武装及“角票局”陆续被取缔,但“埭头禹”并未被打倒,他摇身一变,成了县参议员。他极力结交县长,势力有增无减,他让手下的三员干将当上了保长。地方恶势力的横行及民间权威力量的弱化,使得“国家”难以找到沟通基层社会的有效途径,也使得保甲制度的推行并未给孙村带来新的社会整合力量。

在保甲制度下,孙村分两甲,吴姓与何姓组合为一甲,林姓与另一部分的何姓组合为另一甲。甲长的唯一职责就是向各家户收取由保长下达的各项捐税,并协助丈量土地。从前,孙村人只需交纳一种叫“纳斗捐”的田赋,现在则另需交纳“壮丁贴”、“屠宰税”(连吃斋的佛教徒也要交纳)

---

〔19〕 成立“角票局”需到县里注册,并需一笔注册资金。“角票局”发行的票种为一角、二角和五角的辅助纸币。一般只允许发行一角、二角纸币,势力大的可发行五角纸币。当年在孙村一带流行以下几种“角票”:埭头的“交通银行”和“华通银行”、平海的“通商银行”和“益民银行”、赤岐的“泉利银行”和“源利银行”、田柄的“民生银行”、莆田城内的“实业银行”。

〔20〕 庄孔韶说:“尽管军人集团的旗号、番号在变,人员在流动,但作为一支军事力量在社区存在则是常态。军人力量之转换及其关系原则在以往的人类学社会文化研究中,很少被纳入分析的架构中。”参见庄孔韶:《银翅》,三联书店2000年版,第51页。

等。甲长以权谋私的唯一可能是先让土地丈量员吃饱喝足，然后在丈量自家田地时，可以少报亩数少纳田赋，此外便没有任何权力，也没有任何"油水"可捞。所以孙村人普遍不愿当甲长，后来迫于无奈，只好采取轮值制度，每月每户轮流当一次甲长。甲长的产生与民间权威提名或支持与否毫无关系，我们很难将之视为国家机器与基层社会的交接点。孙村人以"有人收钱无人理事"来形容保甲制度，而保甲制度的推行不过是"国家"进一步实现了对基层社会的低成本的盘剥。

由于民间权威是个充分社会化的角色，所以，如果缺乏授权来源，是不可能有天生的民间权威出现的。神权与政权的支持，无疑是民间权威的重要授权来源。民间权威力量弱化是神权与政权弱化的表现，而民间权威力量的弱化又使神权与政权在乡村基层因缺乏沟通媒介而进一步丧失了其社会动员的功能。这似乎是一个难以超越的恶性循环。这一循环的超越取决于神权或政权的勃兴，以及乡村作为一个封闭的社会基本单位被打破之后，乡村与外界的日益密切联系所引进的社会关系可能成为民间权威的新的授权来源。

三、政治整合与神权复兴(1949 年至 1985 年)

从国家与基层社会的关系为利益权衡关系的立场出发，1949 年之后，国家已没有在基层社会建立"国家经纪"体系的必要。因为国家正紧锣密鼓地在基层社会开展集体化及人民公社化运动，从互助组、初级和高级农业合作社到人民公社(大队、生产队)，原先以家户为单位的农业生产经营权被一步步集中到集体手里，生产队成为农业生产的基本核算单位。国家以具有强烈意识形态色彩的政治整合手段调动广大社员的农业生产积极性，再也不需要通过"国家经纪"向各家户征税，这是比保甲制度更为低成本的获利方式。

土改运动是国家对基层社会进行政治整合的关键步骤。均分土地使无地或少地的农民得到实惠，同时，土改运动中阶级成分的划分，使"贫下中农"同时拥有高人一等的正确的政治身份。这为国家政权合法性的提高及政治整合的顺利开展创造了必要的基础，从而可以置民间权威等乡

村自治资源于不顾。[21] 正确的政治身份对农民来说是随时可能被剥夺也是随时可能被重新赋予的,这取决于农民的“政治觉悟”——是否及时响应国家所做的每一项动员。如果“坏身份”(孙村人对“地富反坏”分子的简称),则可能直接影响平时的分粮和年终分红(生产队长为表明政治觉悟高,往往给他们派重活或少记工分)。所以,在民间权威力量弱化、共同体松散的孙村,此时却呈现前所未有的社会整合水平。

1951 年,孙村开展土改运动。当时孙村并未建立中共党支部,所以农民协会具有极高的权力,村人对农会的号召可谓一呼百应。孙村地处福建东南沿海,与“敌占岛”乌丘(台湾军队至今仍据守乌丘)的距离不足 10 海里,国民党部队经常在孙村一带沿海滋扰,大有“反攻大陆”之势。1951 年 9 ~ 10 月间,上级突然下令抢修一条约 50 公里长的“备战路”(县城至沿海),并把任务下到各个乡村,由农会发工。孙村的农会主席回忆道:“我做了一个‘反通知’,只说‘地富反坏’不能参加修路。”结果除“地富反坏”分子外,几乎所有的成年人都起早摸黑自带工具前往工地,三天之内突击修完约 500 米长的路段(孙村的任务范围)。在此过程中,农会主席也登记出工情况,不过村人并不关心是否有报酬。

1956 年,孙村进入高级社,同时也经历了另一次失败的修路过程。孙村地处半岛,南北临海(俗称“前海”和“后海”),“前海”为福建省最大的产盐区,“前海”所产的海盐通过“后海”运出,为此,需修通一条沟通“前海”与“后海”的陆路。当时,盐场场务所的负责人找到孙村原农会主席(土改结束后,农会也随之解散),希望与村人协商,借孙村的宝地(约占 2.5 亩耕地)修通这条陆路,补偿条件是让孙村人每年从“前海”到“后海”(约 3 公里)挑三千担的“盐轿”(人工挑运海盐),每担“盐轿”工酬 5 角左右,这在当时是一笔相当可观的收入(当时村人在农闲时打散工,同等强度的劳动,每天只有 2 角钱的收入)。原农会主席在发动修路时遇到了阻力,有人认为“盐业三兴三败,有时贱得连土都不如。若盐业失败,我们不是白白损失了耕地?”原农会主席认为这本是给村人一次“挣软钱”的机

[21] 杜赞奇说:“二十世纪的国家政权现代化运动迫使乡村领袖与传统文化网络逐渐脱离关系,而越来越依赖于正规的行政机构。”参见杜赞奇:《文化、权力与国家》,江苏人民出版社 1994 年版,第 205 页。

会,反而遭到反对,于是一气之下放弃动员。

两次修路的发动者虽然为同一个人,但由于该发动者的身份已经不同,而导致完全不同的结局。这说明该时期乡村社会的组织运作完全依赖于政治整合的力量,其与组织者个人的能力、民间威望并无必然联系,同时也表明了民间权威已无发挥作用的舞台与机会。政治整合能否成功,从表面上看似乎取决于村人的"政治觉悟",但事实上在政治整合的背后隐藏有巨大的威慑力。原孙村农会主席说:"并非群众觉悟高,而是通过土改镇反工作,群众怕事。稍有谁不听话,就开群众会批斗,或列为移民,全家移到山区,或编入'学好队',做义务工,相当于在当地劳改。如果在'学好队'里继续表现不好,就打入'地富反坏'所属的'四类分子'。那时干部好当,只有稍微压一压,就没什么人敢闹了,所以不需要什么民间说话人。"

1958年,孙村又修了一次路,那是为了响应上级党委提出的"实现'车子化'"的号召。所谓"车子化",旨在解放农民的肩膀,凡挑肥挑水挑粮,一律不用肩膀,而使用"鸡公车"(人力独轮车)。那时耕地已归集体所有,修路时无须涉及征地,在生产队长统一发工下,孙村人很快修出宽不足一米、长约500米的乡间土路。因为各村都在比速度,比谁响应党的号召快,所以该土路修得极为匆忙,连路基都没有砌起,大雨一冲,路也就面目全非了。事实上,在这条诞生于"车子化"的道路并没有印上车轮的痕迹。

除上述有形的路之外,还有一条无形的路在少数孙村人的脑海中闪现。这是一条通往获取村级行政权力的路。

杜赞奇说:"民族国家的政治体制为乡村精英提供了新的政治资本和名誉,找到了新的通往权力及威望的途径。"[22]而在孙村,试图寻求社会政治地位上升的人不过是一些在历次政治运动中的积极分子,在其"革命性"的表象下,流露的是不近人情的残酷性格。这样的人在乡村社会不可能得到认同,根本谈不上是什么"乡村精英"。这也许就是孔飞力(phlilp A. kuhn)所谓的"受困社会"(impacted society)的特殊政治——"当国家

---

〔22〕 杜赞奇:《文化、权力与国家》,江苏人民出版社1994年版,第236页。

清剿异己时,他们便会抓住这偶尔出现的机会攫取这种自由漂浮的社会权力。只有非常的境况才会给无权无势者带来突然的机会,使他们得以改善自己的状况或打击自己的敌人。"[23]

"文革"开始时,孙村的任上干部被称为"红派",而试图通过造反夺权的人被称为"新派。""红派"与"新派"之间"走马灯"似的权力交替让村人捉摸不定,村人既分不清也不关心哪一派当权。这种权力交替已不存在丝毫合法性,并已沦为个人间的冤冤相报。他们已无力关心或解决乡村的矛盾纠纷,曾经雷厉风行的政治整合手段此时也因村人对导致物质生活水平严重下降的人民公社化运动的不满而失去功用。村人开始外出从事副业,做起小生意,他们以向生产队缴纳少数"副业金"而取得部分合法性。从 1970 年开始,孙村的部分生产队悄悄开始"分田到户",为掩人耳目,表面上统一出工,但各自耕各自的地,其间多次被公社发现而被制止,但风波过后依然"单干"(村人对"分田到户"的简称)。[24] "分田到户"的悄然兴起已预告政治整合时代的结束。

在政治整合时代,不仅新的革命政权有意斩断与旧的民间权威的联系,而且缺乏吸纳真正乡村精英进入权力系统的正常途径。所以,其所拥有的号召力并不具有人格化的特征,哪怕多么显赫一时的人物,也可能因"政息"而"人亡"。新政权的勃兴打倒了旧的民间权威却没有催生新的民间权威,在政治整合时代行将结束之际,神权开始登上孙村的社会舞台。而孙村的生产队队长为了消除其尴尬角色(一方面既要顺"分田到户"的民意,另一方面又得维持其与正式权力系统的联系),开始尝试与神权联手。

有见于村人在温饱线上苦苦挣扎的残酷现实,部分生产队长冒着"政治风险"暗中组织村人"分田到户",并以各种巧妙手段应付上级党委的检查,这一行为已具有"保护型经纪"的特征(学术界在对保甲制度下保甲人员的社会角色进行深入研究的同时,应对人民公社化时期生产队长的社会角色予以关注,因为这一角色也是这一时期国家政权与基层社会

---

〔23〕 孔飞力:《叫魂》,上海三联书店 1999 年版,第 303 页。

〔24〕 孙村第七生产队队长不顾村民的强烈要求,坚决顶住"分田到户"之风,第七生产队因此被公社党委誉为"红七队"。

的一个连接点)。他们因此受到村人的拥护应是情理之中的事,但他们与神权联手的情况是相当复杂的。

第一,他们与神权联手并不是为了争取民意以稳固自己的政治地位。因为当时村里神宫社庙的活动不具合法性,属于应予打倒的“迷信活动”,支持或组织“迷信活动”只能增加其“政治风险”系数。20 世纪 70 年代初,孙村有位名叫“九利”的男童乩,[25]因在家里设坛供人“请教”(孙村人对求神问卦的俗称),而被大队“工作组”(来自公社的蹲点干部)揪出游斗。而即使到了 1982 年年初的元宵节,仍然发生了一次村人与前来干预元宵娱神活动的“工作组”的严重冲突,事后有位年近五旬的村民被抓到公社关押了近三个月。

第二,他们已具备一定的民意基础,与神权联手不过是为了进一步顺应民意。因为孙村社庙的年度活动及其组织资源在新中国成立后被废止,刚刚暗中复兴的社庙活动少不了需要有人出面组织收钱和派工,而生产队这一组织架构正好可以发挥“新瓶装旧酒”的功能。所以在 70 年代中至 80 年代初,孙村社庙活动的经费是由生产队长出面向各家户征收的,而解放前是由吴、何、林三姓的年度“头人”向各家户征收的。

第三,他们惧于神权的威慑。孙村的社庙“永进社”在 1958 年被拆毁,拆下的石材木料用于修建孙村在公社化时期的公共食堂,该食堂后作为孙村两个生产队的“队址”。20 世纪 70 年代中,有位名叫“阿玉”的女童乩开始“显灵”,她自称“都天元帅”(孙村社庙里所供的陪神之一)已附其身上,所以她也就成了“都天大帅”的代言人。她经常在家里“起驾”(孙村人对神灵附体时童乩的忘我言行的俗称),声称“都天元帅”要求村人重修“宫殿”。在弥漫着神异色彩的舆论之下,有的村人将当年在拆庙时偷回家的木料(已做成板凳)悄悄地放到“食堂”里,而生产队长面临的压力最大,因为以生产队长为代表的生产队队部就是用社庙的材料修建的。生产队长只好作出妥协,默许“阿玉”把生产队队部的厅堂作为永进社诸神的临时“宫殿”,让村人在每月的初一、十五前往烧香,并答应协助“阿玉”向村民收钱盖庙,以便将功补过。

---

〔25〕“童乩”本应由纯洁而更具感应能力的少年充当,不过孙村的童乩都是老者。

第四,他们具有乡村赢利型经纪人员的不良动机。在重建社庙的过程中,最积极活动的人除"阿玉"外,就是四位生产队干部(两名队长和两名副队长)。"阿玉"的职能是沟通神人之间的信息,如应怎么盖、何时动工、何时完工等具体事项都由"阿玉"向"都天元帅"请示,而向各家户收钱理财及派工备料等具体事务则由生产队干部负责。据村人揭发,这四位经办人当时在备料时做了许多手脚,或以次充好,或在向村人公布收支情况时抬高了原料价格,侵吞其中的差价,或拖欠泥水匠及漆工的工钱。不过孙村的社庙还是在 1977 年落成了,社庙活动开始复兴。而上述五位重建社庙的发起人经"阿玉"向"都天元帅"请示,被批准为"永进社"的董事,具备了收取及支配社庙年度活动经费的合法身份。

上述五位董事在地方体事务中具备了"神授"的公共身份,这一授权来源似乎已无可非议。他们因此在孙村社会舞台上活跃了近十年时间。

进入 20 世纪 80 年代,随着家庭联产承包责任制的合法化及全面推广,大队及生产队的组织架构已形同虚设,民间社会的空间已有明显的扩大。孙村终于在 1982 年公开举行元宵娱神活动,依循旧例,产生了两位"乡老"及四位"头人"。因为五位董事具有创始之功和"神授"之身份,所以,他们的威望远在"乡老"及"头人"之上。"乡老"、"头人"也只尽配合协助之职责,成了董事的下手。"头人"负责收钱,然后交给董事保管,由董事决定活动方案及开支标准。落成于 1977 年的社庙,只不过完成了框架,诸如雕梁画栋的内外装修及塑造"金身"(泥塑及木雕的神像),还需要大笔经费投入。1985 年秋季,社庙工程"告竣"(彻底完工)。"告竣"日期为农历九月廿六日,这是由"都元大帅"的代言人"阿玉"确定的,因为这一天正是"都天元帅"的生日,所以董事请来戏班,举行了隆重的"告竣"仪式。"都天元帅"原为孙村社庙内一尊不起眼的陪神,因为"阿玉"的关系,"都天元帅"开始威仪万千,农历九月廿六日演戏庆祝其生日被董事确定为孙村社庙年度活动中的一项新内容。如果说初始阶段是人借神威的话,此时则是神借人威,董事与"都天元帅"之间已形成了权威资源的良性互动格局。而事实上,这一格局是完全由董事们主动建构出来的,它反映了在民间权威授权来源匮乏之际,乡村领袖对来自

神权支援的渴望。[26]

1985 年秋季既是董事们享有民间威望的顶峰时期,也是其滑向低谷的开始。是年底,承接孙村社庙基建、雕刻、油漆工程的邻村工匠纷纷到孙村讨工钱,"乡老"及"头人"们知道后大吃一惊,认为这是孙村的耻辱,他们说:"敬神的事哪能马虎?"村人也愤愤不平,认为这笔钱早就由每家每户出过了,怎么还有拖欠工钱的事?于是"乡老"及"头人"开始查账,发现董事所做的账目混乱,不少钱去向不明,舆论哗然,村人说:"这种人哪配在菩萨身边办事?"在筹备临近的元宵娱神活动时,"乡老"及"头人"在村人的支持下,不再通知董事参与,董事终于被"靠边"(废止)了,从此至今,孙村社庙不再设董事之职位。

可见,品质端正、办事公道与民间权威地位的稳固有着直接关系,只不过由于乡村的人际关系简单,社会舞台狭窄,检测个人品质的途径相对缺乏,有些品质不端的赢利型经纪人员才得以成为一时的乡村领袖。而一旦个人品质出现污点,那么即使他拥有充足的授权来源,也是不可能具有社会号召力的。所以,民间权威在乡村社会舞台的活动,需要发挥人格化的魅力,这属于马克斯·韦伯(Max Weber)所说的"魅力型统治"。[27]从另一角度看,一旦乡村与外界联系增加,社会舞台拓宽,那么,品质端正的个人就更易为村人认识,从而在合适的际遇下也更易扮演起民间权威的角色。对民间权威来说,积极参与公共事务并非全出于满足权力欲望,而是作为砥砺个人品质的途径,因为实现道德无瑕乃是其人生成功的目标,这样,履行公务的过程也就是展现个人道德魅力的过程。

在这一过程中,作为董事之一的"阿玉"的情况有点特别,因为"阿玉"并没有参与侵吞公款。"阿玉"之所以被废止董事职位,自然与其他四位董事的丑闻有关,但这还不是原因的全部。在孙村,童乩的角色都由中年妇女扮演,除"阿玉"外,另有三位女童乩。孙村的中年妇女基本上为

---

〔26〕 王铭铭说:"(村神)诞辰庆典的重要意义,在于提供村民认同感。"参见王铭铭:《村落视野中的文化与权力》,三联书店 1997 年版,第 71 页。

〔27〕 马克斯·韦伯说:"在魅力型的统治下,服从具有魅力素质的领袖本人,在相信他的这种魅力的适用范围内,由于个人信赖默示、英雄主义和楷模榜样而服从它。"参见马克斯·韦伯:《经济与社会》(上卷),商务印书馆 1997 年版,第 241 页。

文盲半文盲,其受教育程度远低于中年男性,此影响到对神灵的虔诚程度。对神灵,男性基本抱有"信则有不信则无"的态度,而女性则是唯恐虔诚不足。因为女性的细腻及同性间沟通上的方便,使得女童乩尤其受到女性为主的顾客的欢迎,这种供求关系使男童乩的市场狭小,以致没有存在的必要。童乩作为一种特殊的社会角色,垄断着阴阳及圣凡两界间的信息知情权,站在阴阳及圣凡一重化的立场,对民间的变故作出解释与指点。而进一步的问题是,女童乩所发挥的非同寻常的功能显然冲击了男性专权的乡村社会秩序,因此,女童乩免不了遭遇来自男性的抵制。女童乩如果仅仅局限于家里供顾客"请教"(求神问卦),男性基本上持默许、不干预态度,而如果走到乡村社会的前台,则会遭受男性的非议。因为"阿玉"身上所附神明的级别太高,村人慑于"都天元帅"的威仪,所以容许她抛头露面(即便如此,"阿玉"的丈夫有时还是在公众场合故意训斥她)。至于其他三位女童乩,根本就不敢涉足乡村公共事务,孙村的男性也不会给他们提供这样的机会。社庙董事丑闻的曝光,终于成了村人把"阿玉"赶离乡村社会中心的一次机会。1986 年的农历九月廿六日,那是"阿玉"在庆祝"都天元帅"生日的戏台上的最后一次表演(每逢村里演戏娱神,"阿玉"必以"都天元帅"身份在戏台上狂舞胡言一番),此后,"阿玉"及"都天元帅"不得不谢幕隐身。一位年长的村人评论道:"一个女人当着那么多客人的面在台上跳来跳去,简直是丢脸!"我问他:"丢谁的脸?"他说:"丢她自己的脸,丢全村人的脸!""阿玉"作为"都天元帅"的化身竟遭此评论,但这并不表明村人对神明不敬,而是在村人的深层意识里,"阿玉"不应扮演一个与女人的身份不相符的社会角色。[28]

在民间权威授权来源有限的孙村,政权及神权的勃兴的确造就了一批活跃一时的乡村领袖人物。但他们的式微表明,政权或神权的支援对确立民间权威的作用是有限的。当个人出现道德污点时,哪怕得到多么强大的神权支持,也无法继续扮演权威角色(如社庙董事的被废止),这时,神权支援是确立民间权威的必要条件而非充分条件;另一情形是,即

---

〔28〕 克利福德·吉尔兹(clifford geertz)说:"在地方上有一定深度的观念可以引导我们看到一些无论怎样复杂无章,但却说明问题的特点。"参见克利福德·吉尔兹:《地方性知识》,中央编译出版社 2000 年版,第 246 页。

使个人存在道德污点,只要得到政权的有力支援,也有可能在乡村社会发挥其异常的影响力,如政治整合时代历次运动中的积极分子,这时,政权支援是确立民间权威的充分和必要条件。纯正的个人道德品质,是确立得到神权支援的宗教型权威的必要条件,而其对于得到政权支持的政治型权威而言,则既非必要条件,也非充分条件。从两类权威人物对个人纯正道德品质的依赖程度看,村人对宗教型权威的选择与信任具有执着的道德诉求,而对政治型权威的拥护与舍弃则具有强烈的功利取向,在此,不是道德品质而是为村人谋利的能力成了政治型权威存在的必要条件。当然,如果既具有纯正的道德品质,又具有为共同体谋利的能力(这一能力的获得乃是得到神权或政权支援的结果),这样的人,当为民间权威的理想类型。如果我们把民间的道德诉求与功利取向作为考察民间权威与政权、神权关系的维度时,也许有助于我们把握基层社会的权力结构及其运作。[29]

四、民间权威与“国家经纪”的互动(1985 年至今)

1985 年,孙村社庙的董事被废止,“乡老”与“头人”开始负起征收及管理社庙年度活动经费的责任。自从“阿玉”创下演戏庆祝“都天元帅”生日的先例之后,社庙年度活动增加到三次,正月十一、十二日元宵节,农历四月廿六日“杨公太师”生日,农历九月廿六日“都天元帅”生日。“头人”在此三个节日之前分头向各家户征收费用,用于采购供品及聘请戏班。每次的收费标准是不分男女老少,每人 2 元至 4 元,总额大约 3000 元。除三户信奉基督的人家不属征收对象外,所有的家户都踊跃交费。有位年轻人议论道:“现在‘头人’比干部威风。”(因为村民经常以各种理

[29] “宗教型权威”与“政治型权威”的提出乃借用了杜赞奇的“宗教型村庄”与“宗教型村庄”之说。杜赞奇说,在宗教型村庄,“乡村精英们赖以发挥其社会责任和领导才能的组织纽带有极强的宗教色彩”,“在宗教型村庄,宗教推举代表,从而决定了村公会的构成”。杜赞奇认为,“宗族和宗教组织都不能完全解释村庄的领导结构和权力分配,它只是帮助我们理解在文化网络中合法权威赖以存在的重要基础”。根据孙村的情况,如果结合进村人的道德诉求与功利取向,那么“村庄的领导结构和权力分配”也许就不会是“不能完全解释”的。参见杜赞奇:《文化、权力与国家》,江苏人民出版社 1994 年版,第 102、103 页。

由拖欠或拒纳各种赋税)[30]而每次活动过后,“头人”们总是及时把本次活动的经费收入及支出情况用红纸抄写,张贴在社庙里供村人监督。这种不同于1949年之前由“头人”垫支经费的新的财务制度,提高了“乡老”及“头人”在组织社庙活动过程中的主动权。在经费保障的情况下,他们可以自主地制订预算及活动方案,而财务的透明化也增加了村民的信任感。这些都有助于“乡老”及“头人”在村民之间树起一定威望。

从1995年起,孙村人开创了一个新例,那就是在元宵节时给“杨公太师”压岁钱。这一新例对孙村社会生活的影响极为深远。

正月十一、十二两日,村民抬出“杨公太师”到村内各家户巡游,各家户燃放鞭炮接驾的同时,还以红毛绳捆扎数张面额不等的人民币,挂在“杨公太师”的脖子上(村人称为“挂红”),祈祷其在新年里保佑全家平安。在此过程中,有位“头人”负责收钱,另一位“头人”则负责记账。元宵节结束后,经“乡老”与“头人”商议,确定一位品德可靠、家境较富裕的“头人”代管本年度的“挂红”钱(若家境贫困,则有被临时挪用的危险)。1995年的“挂红”钱仅千余元,以后逐年上升,1996年约2000元,1997年近3000元,1998年超4000元。因为社庙年度活动都是临时另行收费的,所以每年的“挂红”钱属于富余资金。这笔钱的所有权属于“杨公太师”,“乡老”及“头人”拥有使用权,但使用的原则是用于与社庙及娱神活动有关的设施兴建上。因此,在20世纪30年代村人集资重修“古坑桥”已成历史记忆的60年后的孙村,再次启动了纯民间性质的村内公共工程,包括:1995年在社庙边搭建一间厨房(供社庙活动中制作祭品之用),1996年在村内搭建一座永久戏台;1997年在社庙边搭建一间膳厅(供社庙活动中神职人员及乐师用餐);1998年拓宽村内至社庙的道路。这些公共工程的象征意义远超过其实用意义,它象征着村人对地方共同体内部利益的主动建构,也象征着原先徒具虚名的“乡老”及“头人”开始真正介入地方公共事务活动。这为民间权威创造了获取并累积其声望的良机。

自1985年至今,孙村已轮换了四位(每任两名)“乡老”,前三任的六

---

[30] 王铭铭说:“村人不把他们(头人)的行为等同于‘征收’,而是把它看成一种社区资源的总动员。”参见王铭铭:《村落视野中的文化与权力》,三联书店1997年版,第81页。

名“乡老”(已病逝)在任上就已年老体衰,行动不便(两位瞎眼,一位跛脚,一位哮喘),难以在乡村事务中发挥实际作用。1998 年,第四任“乡老”产生,这两位“乡老”虽年事已高,但健康状况良好,他们平时为人公正,处世通情达理,具有深厚的民意基础。所以村人议论道:“这是两个不一样的‘乡老’,是可以做事的‘乡老’。”

新“乡老”上任后面临的第一件事是如何使用 1998 年度的“挂红”钱。他们决定重修供村人在元宵节娱神游行的“神道”。因为少数家户在建筑新房的过程中,损坏了“神道”的部分路段,引起其他村人的不满,正好这少数家户在新房落成不久便出现家庭“运气不顺”(如有的患病卧床不起,有的意外受伤,有的精神失常),村民认定这是社庙里的“菩萨”显灵,对这少数家户施以惩处。所以,“乡老”认为应该顺应神意与民心,重修“神道”。经“头人”在村内发布消息后,村民踊跃参加重修“神道”的义务劳动。因拓路需占用部分村民的少量耕地,“乡老”同意给予适当现金作一次性补偿,但只有 A 家拒绝接受补偿,原因不在于补偿太少,而是 A 提出一个附加条件,要求“乡老”以“公家”的力量把位于其家门口的 B 家粪池迁走(A、B 两家结怨已久,B 故意把粪池设在 A 家门口)。“乡老”对 A 说:“修路是敬神的事,不要让神受你们个人恩怨的牵连。”A 在觉察到问题的严重性之后终于接受补偿。这一路障越过之后又碰到了一个新的问题。较富裕的 C 家找到“乡老”,声称愿赞助 1000 元钱,要求稍稍改变“神道”的路线,希望能经过其家门口。“乡老”说:“菩萨的巡游路线是自古就定下来的,我们不能随便改变。”C 无从反对这一充足的理由,但也因此暗中不满。当“神道”进一步往前修的时候,C 终于捕捉到了一次作梗的机会。该段“神道”需要占用 D 家的少量耕地,而 D 正好是 C 的侄子。本来 D 家也爽快答应接受占地补偿,但当 C 得知这一消息后,当即以长辈的身份对 D 训斥道:“你这个败家子,连地都敢卖!”C 还动员家族的其他成员,对 D 轮番劝阻责骂。一件偶然的事终于打破了这一僵局。

1999 年农历正月初三清早,村人聚集在社庙里,观看“乡老”主持的例行“卜杯”仪式。“乡老”通过“卜杯”,向神明“请教”(问询)本年度“境内”(村内)的五谷收成及四季雨水(春水、夏水、秋水、冬水)情况。该仪

式结束后,是各家户向神明“请教”有关家庭内部问题的自由时间。[31] E家的主妇首先跪下,说其夫重病缠身,是不是因为自家的厝(村人称房屋为“厝”)侵占了原先的“神道”。“卜杯”的结果是“圣杯”,即表示“是”。接着问如果拆厝,应该往前挪几米?答曰:“不是。”“那么是不是让出侵占的面积就可以?”答曰:“是。”这时“乡老”说:“是啊,菩萨是讲公正的,你还多了,他也不会要。”三日之后,E家开始拆厝。又两日之后,E家主妇兴奋地告诉村人,其夫的病已见好转。这一消息迅速传遍了孙村,“菩萨”的灵验形象被不断放大,村人也进一步扩大议论范围,对C家族阻挠修建“神道”的行径愤愤不平,与C有过恩怨的人甚至说:“现在就看‘杨公太师’怎么收拾他!”在强大的舆论压力下,D找到“乡老”,揭露C在幕后操纵家族力量的情形,以表明此事与己无关。而C也开始有所妥协,他对乡老说:“D家的地还是由D自己做主,我不会干涉。不过既然修路是全村的事,你们也应该考虑我的主张。”“乡老”说:“你知不知道你家的厝也占了一点原先的神道,你是不是应该考虑菩萨会有什么主张?”C当即改口:“修路是敬神的事,出力都还来不及,哪能阻拦?”

在元宵节前一日,这条宽不过1米长不足500米的孙村“神道”终于修通。在这一过程中,我们看到既有个人利益的诉求、家族力量的动员、神意的威慑、村际舆论的压力,也有民间权威(“乡老”)的组织才能与智慧。正是这些因素的组合,才构造了乡村社会的生活共同体。[32] 在这一过程中,最引人注目的是民间权威不仅可以从主持全村性的社庙活动中获得权威的授权来源,而且直接借用神灵的威慑作为仲裁村人利益诉求的砝码。民间权威把道德无瑕、公正办事作为其赢得民意支持的基础,同时也作为其人生的成功目标,所以,其必须小心谨慎地借用神灵的威力。与原先作为社庙董事之一的童乩阿玉不同,孙村的“乡老”并不以神的代

---

〔31〕 村人在本村社庙“卜杯”的目的无非消灾祛病。在此之前,他们往往到外村的社庙求签或向外村的童乩“请教”,因为某些负面的信息是需要向本村人保密的。若非万不得已,他们是不愿当着本村人的面在社庙里“卜杯”的。据村人透露,E家主妇曾多次到外村求签问卦,所得的信息是一致的,即只有拆屋,其夫才可能痊愈。她到本村社庙“卜杯”,不过是想当着“杨公太师”的面,证实这一信息是否确切。

〔32〕 李银河说:“村落文化(而非宗族)才是对中国农村社会状况及人的行为最具概括力及解释力的一个概念。”参见李银河:《生育与村落文化》,中国社会科学出版社1995年版,第69页。

言人自居发号施令,他们以公开“卜杯”仪式探询神明的旨意,表明他们不想也没有垄断神明与村人之间的信息沟通,[33]他们对神权的借用,不过是试图从神意中挖掘公正无私、通情达理的理念,作为其主持乡村公务活动的行为准则。这不是“替天行道”,而是“借神行道”。一个蛮横专断法力无边的神灵形象固然有助“乡老”推行乡村公务,但无助其赢取民意,也与其人生取向相悖。

“乡老”在主持乡村宗教性公共事务中已经建立起来的威望,正好可以为20世纪八九十年代里具有国家经纪体制特征的基层政权所利用,而“乡老”也因此进一步拓展了社会活动空间。

自从人民公社制度瓦解之后,国家开始直接向各家户征税,所以不得不抬高其从基层社会获利的成本和交易费用,表现为国家在基层社会设立的行政机构空前膨胀,镇村一级的行政人员严重超编。例如,孙村所在的埭头镇的行政人员已接近200人,而小小的孙村,也有近20人的“两委干部”(支部委员会与村民委员会),计有:支部书记、副书记、村委会主任、副主任、妇代会主任、共青团书记、民兵营长、调解主任、治保主任、会计、出纳、文书、计生管理员、土地管理员、合作基金会出纳、通讯员,另有三名落选的原村委会干部被返聘。自20世纪80年代开始,孙村村民需负担十多种的赋税,计有农业税、水利费、交战公路费、公路筹资、集资办学、统筹款、见义勇为基金、保险费、教育附加费、征兵费等。因村干部把收费时间定在夏收之后(此时农民手里有粮可卖),所以被简称为“夏征”。除“夏征”项目外,村民还得应付来自计划生育(村人称为“计生”)方面的罚款。1990年之前,计划生育的控制相对松弛,早婚及超生较普遍。自1990年开始,“计生”的控制明显加强,村委会开始清查此前的违规婚育,计有“黑婚”(未办理结婚登记手续)、早婚、早育、超生、“间隔不足”(上一胎与下一胎的间隔不足四年)五种,俗称“五清”。当初的罚款标准相对低下,即每违规一项一律罚200元,而1990年之后违规者,罚款

---

[33] 孔飞力在分析晚清帝国的专制统治时说:“礼法的首要使命既是要确证清廷是因上承天命而得以统治天下的,也是要在所有层次上使得清廷的国家权力神圣化。正是由于这一点,清廷便需要对自己同天国进行交流的特殊权利予以特别的保护。同时也下决心对别人与鬼神世界发生交流的行为进行控制。”参见孔飞力:《叫魂》,上海三联书店1999年版,第112页。

标准大幅度提高。以 1999 年为例,村委会规定超生一胎罚款 45300 元,“黑婚”或早婚罚款 3000 元左右。1997 年,孙村的上级行政单位响应国务院“减轻农民负担”的号召,决定把“夏征”项目减少,压缩为农业税、提留款、教育附加费、“两工”(积累工和义务工)四种,俗称“四大”。表面上看,赋税减少了,但农民的实际负担不仅没有减轻反而加重了,如“农业税”包含了“水利费”,“教育附加费”包含了“集资办学”,而对“提留款”和“两工”的征收则属肆无忌惮。按国务院规定,“提留款”的征收不得超过农民当年收入的 5%,但镇里每年都随意制订农民的收入水平和增长比例。例如,1999 年,镇里谎称全镇农民人均收入 2000 元,比 1998 年增长 17%;按国务院规定,农村每个劳动力每年应做 10 天义务工,若无义务工可做,村委会不得以资代劳乱收费,但孙村的“土政策”则是“以资代劳”,以每天 12 元计,每年向每个劳动力征收 120 元的“两工”费。除面向所有家户的“四大”收费外,还有面向部分家户(儿子 19 岁至 21 岁的家庭)的“征兵费”。村委会规定,适龄青年不参加征兵的罚款 2000 元,而参加了体检但不合格者,依然要交纳一笔连村委会干部也想不出合适名称的款项(1998 年为 1500 元,1999 年降为 800 元)。

在繁杂的赋税及沉重的罚款下,大多数农户不堪承受,致使男劳动力几乎百分之百放弃农业出外谋生,这一方面是为了挣钱交税,另一方面也是为了逃避村委会及“工作组”动辄封门抓人的粗暴的追款。据村委会领导称,村委会被村民拖欠的各项应交款已超 100 万元,镇里被村委会拖欠的应交款近 80 万元,而镇政府的负债近 4000 万元。这位村委会主任还透露,为了应付镇里追款,村委会不得不自行提高一些项目的收费标准,因为有些家户是交不出钱的,所以只好指望经济条件好的家户多交以作弥补。

在下有债权上有债务的情况下,村镇行政人员苦苦探索各式各样的经纪策略。

优惠与约束。村委会规定凡村民接到交款通知单后 10 天至 15 天内交款的,可以减免 10% 至 20%;凡结婚、盖房需到村委会办理证明手续的“拖欠户”,必须在交清欠款后方予办理。这一规定事实上导致“拖欠户”日益严重的各种违规违法行为,从而进一步加重了其所承受的各项罚款

负担,也更加坚定了“拖欠户”长年在外逃避的决心。

买官卖官。当我提到买官卖官时,村委会领导马上纠正说不能这样简单看问题。他分析道,因为下面(村民)的钱收不来,上面(镇政府)的债还不清,为了应付镇里每年都下达的上缴指标(包括还欠款),只能让有关人“带资”或“垫资”进入村委会,临换届时若有人想继续留任就再次“垫资”,一般职位的行政人员需“垫资”2 万元左右。孙村村委会的行政人员极为“年轻化”,平均年龄不到 40 岁,这主要是因为进入村委会已成为年轻人的投资方式的选择,而上了年纪的人是没有这种投资能力的。其直接的危害是以此方式产生出的行政人员完全缺乏民意基础,缺乏在乡村社会的号召力。他们只能扮演经纪人的角色,他们关心的事情无非是如何缩短“投资—收费—赢利”的周期。

分片包干。根据户数、人口的均分原则,孙村共分出五个片,村委会领导从行政人员中指定五个人当片长,再由片长从余下的行政人员中(村支书及村委会主任不参加包片)挑选 1 人至 2 人自由组合,成立片小组。之后五个片长通过抓阄,确定各自的分管片域。村委会对各片小组实行税费包干制度,根据各片域的不同情况,定出包干金额。片小组如果对辖区内各家户征费顺利,超出包干定额,则予以提留,若完不成定额,需自己垫资(一般情况下都能完成包干定额)。

联合突击。由于乱收费严重,引发村民产生强烈的抵触情绪,“拖欠”成了普遍现象。每年 5 月至 6 月,被确定为联合突击收费(主要为“计生”罚款)的时间。所谓联合,指由镇统一安排调配其他村的行政人员组合联合突击队(约 50 人)到孙村围追堵截那些平日对其无可奈何的“拖欠户”户主。那种鸡飞狗叫的场景令孙村人“谈五六月色变”。

在层层包干的国家经纪体制下,我们还很难说孙村的行政人员是一群以权谋私的腐败分子。因为他们的“权”不过是向村人收费的权力,而这一权力是他们在付出“垫资”的代价后换来的,他们必须在任期内收回成本并期待回报。由于征费日见困难,村委会只有放低“垫资”进入村委会的门槛,一方面是为了增加人手,另一方面也是为了通过“垫资”多筹集一些资金返还镇政府。与其说乱收费、买官卖官是权力腐败的产物,不如说它是国家经纪体制的必然现象,这也是杜赞奇所谓的“国家政权内卷

化”(state involution)——“当赢利型经纪的再生阻碍了国家机构的合理化,这表明国家政权的内卷化达到了极点,它预示着国家政权的延伸,只能意味着社会的进一步被压榨和破产”。[34]

当我随同一名片长在其辖区内漫步时,只见村民不断与其打招呼。“乡老”告诉我:“村干部如此频繁进村与各家各户打交道,这在毛泽东时代也是没有过的。”其实,村干部频频进村并不是勤于协调民间纠纷或组织乡村公益活动,而是反复不断地到各家各户催交各类欠款以及向村人侦探打听有关家户的“计生”违规情况。“乡老”说:“现在的村干部是小事不愿理,大事理不了。”孙村虽设有治保主任和调解主任,但对村民的一般纠纷,基本不予理睬,只有在村民之间的矛盾(主要为宅基地纠纷)因长期得不到调解而导致如投毒、绑架、械斗等恶性案件发生时,治保主任才会出面向镇派出所报案(1996 年至 1999 年,孙村治保主任向镇派出所报案 16 次)。国家经纪体制下的基层政权的极大膨胀,在大大加强其对乡村社会盘剥与获利能力的同时,反而大大降低了其对乡村社会的控制与治理能力。因村干部忙于经纪活动,无暇也无心调解民间纠纷和组织乡村公务活动,从而把一些无利可图的“出头”机会让给“乡老”,这在客观上给民间权威施展才干和获取进一步的声望创造了空间和机会。

1998 年,孙村村委会把下面的两个片确定为“文明片区”,成立“文明片区小组”,设有组长、副组长各一名,组员二名至三名,全由有一定民间声望的非村委会行政人员组成,如“乡老”、退休教师、原生产队干部等受村民爱戴的长辈。村委会领导说:“希望老同志发挥余热。”所谓“余热”,指利用他们的民间声望帮助村干部化解民间纠纷。这一非正式的民间机构事实上起着代替村委会法定职能的作用,因为《村民委员会组织法》对村民委员会的职能明确作了如下规定:“办理本村的公共事务和公益事业,调解民间纠纷,协助维护社会治安,向人民政府反映村民的意见、要求和提出建议。”而在国家经纪体制下的村委会干部看来,向村民无休止地收取各种费用,完成年终的包干定额才是他们头等的也是唯一的大事,能否履行村委会的法定职责并非上级的考核指标,所以绝非当务之急。不

[34] 杜赞奇:《文化、权力与国家》,江苏人民出版社 1994 年版,第 68 页。

过村委会尤其是包片干部对"文明片区小组"的工作还是寄予厚望的,因为"文明片区小组"能否有效发挥作用,将直接关系到包片干部的利益。

包片干部与"文明片区"小组长("乡老")的日常合作包括以下几点:

第一,包片干部虽是国家经纪体系的一员,但负有防止所辖片区发生重大治安案件的责任,同时他也想趁机扮演一个权威角色,企图赢得村民的好感,以便减少收费时与村民的摩擦。村民发生利益纠纷找到"乡老"(村委会规定凡村民发生纠纷,须由"文明片区小组"组长向上反映),"乡老"有时独自解决有时也把包片干部叫来共同处理,"乡老"以天理、人情说服调解,包片干部则以法律法规威慑压制。当村民打官司时,镇法庭工作人员到孙村了解情况,包片干部将其与纠纷双方都带到"乡老"家,"乡老"发表其个人的调解意见,通常情况下法庭的人都会对"乡老"的意见表示赞同,并声称"我们应该尊重民间调解"。"乡老"对我透露道:"主要是法庭不想理太多的民事纠纷。"

第二,当包片干部遇到收费困难时,就把"乡老"请到有关家户,"乡老"以担保人的身份帮助村人解围,并希望村人向包片干部许诺交款日期,有的村人事后说:"我是看在'乡老'面上交了这笔钱。"

第三,包片干部原则上不能由出身于本片区的村委会行政人员担任,目的是减少收费过程的人情障碍。但孙村作为一个小社会,包片干部与片区村民免不少血缘亲情联系,当包片干部遇到与自己有血亲关系的"计生"违规户时,有时降低一点罚款标准或予以包庇。但在亲情与利益之间,包片干部需谨慎平衡两者的关系。若照标准处罚,将遭到亲人的埋怨,若彻底免罚,又将遭到其他违规户及包片小组内其他行政人员的反对(因这实际上对他们构成利益损害)。因此,包片干部与同事及有关村民的矛盾时有发生,这时,包片干部需要"乡老"出来以其公正的民间形象作调停及裁决处罚金额。

在国家经纪体制下,孙村"乡老"作为"文明片区小组"组长,已获得新的权威授权来源,其社会活动舞台日益宽广,民间威望日渐提高。这一局面的形成,并非"乡老"有意角逐基层社会权力再分配的结果,而完全是国家经纪制度使然。不过"乡老"并非只是被利用的角色,他也积极主动借用村委会的行政资源。

1999年年初,“乡老”发起重修村道,以便与1951年修成的“备战公路”(镇与县城的主干公路)连接。重修这条长约1公里的村道,是“乡老”酝酿已久的计划。在此前的1995年,县委书记曾把孙村作为农业经济开发区的试点,并亲自主持试点工作,所以曾在很短时间内修建了这条村道。不久书记易职,试点工作不了了之,大雨冲走并不牢固的路基,有关农户毁道开荒,村道又变成无法通车的乡间小道。因需重新征地且需投入大量劳动力,所以“乡老”不敢贸然发动修路。

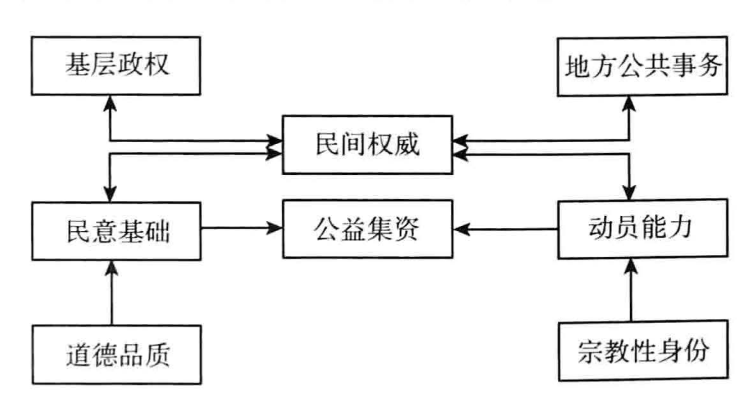
“乡老”的担心不是没有根据的。从修建“神道”的曲折过程看,村民从地方性公益活动中的受益程度并不均等,当有人意识到公益活动无助其个人利益的获取时,民间权威并不能以个人的组织才干和道德感召力让村民服从。只因为修建“神道”既是一项公益活动同时也是一项宗教活动,所以“乡老”才可以将神权的威慑转化为强制性的舆论压力,而如果是非宗教性的公益活动,显然只能从正式的国家权力系统中寻求支持。

1999年2月,孙村村委会邀请“乡老”参加新春茶话会。“乡老”在会上表示愿出面发起重修村道,希望能得到如下两方面的支持:村委会干部出面洒“灰水”(用石灰水划出村道的征地线);村民以劳代资(每个劳动日12元报酬),允许村民免交“两工”费。村支书表态:“那我们就信任你,不担心被你耗掉很多工。”为表示正规和重视,在“乡老”的要求下,村委会所有行政人员全部出动“洒灰水”。临开工时,有些在村道上垦荒并且为村道非直接受益户出来阻挠,“乡老”说:“这是村委会洒下的灰水,你要反对的话,应该去找村委会。”在“乡老”作出参加修路可以“以劳代资”的保证下,村民积极参加修路,而“乡老”则亲自记工,并以其良好的民间声望向较富裕的家户募集修路资金。不料还是有阻挠者推倒路基,与“乡老”关系密切的包片干部前往训斥:“你再这样,我就叫镇派出所下来抓人。”一个月之后,村道修通。

从“国家”与“社会”二元对立的立场看,国家政权如此大规模地向基层社会延伸、扩张,理应导致对基层社会空间和民间权威的严重挤压,而事实上,孙村的民间权威在这一时期反而空前活跃,这是“国家”与“社会”二元对立论所无法解释的。但如果从国家政权与基层社会的关系是利益权衡关系的角度看,国家在基层社会设立的庞大行政机构不过是在

日益富裕的乡村里经营起的赢利型国家经纪体系。在征收各种赋税时，为了以最低成本获利，需要借助民间权威的声望，以增强国家经纪的动员能力，这在客观上给民间权威让出一片立足及发展的空间。民间权威也可以利用国家政权的合法性外衣，吸纳来自政权支持的权威授权之源，从而形成民间权威与国家经纪的互动。这样的民间权威与杜赞奇所谓的"保护型经纪"不同，因为其并不负有为国家征收赋税之责。而民间权威与国家经纪的互动并不存在一致的目标，所以这种互动也并没有建构出黄宗智所谓的"第三领域"(third realm)，因为国家经纪与民间权威联手，不过是为了更顺利地征收赋税，而不是"国家联合社会进行超出正式官僚机构能力的公共活动"。[35]

杜赞奇在提出"权力的文化网络"这一富有解释力的概念之后，对该网络内各种因素如何相互作用一直未加确切的阐述，他只是笼统地说："在组织结构方面，文化网络是地方社会中获取权威和其他利益的源泉，也正是在文化网络中，各种政治因素相互竞争，领导体系得以完成。"[36]从"国家—社会"关系格局中的孙村民间权威的形成及其活动情况看，我们还是有可能把"权力的文化网络"清晰地描绘成如下图示：



〔35〕黄宗智进一步阐释说，在第三领域，新型的国家与社会的关系在逐渐衍生。这里是更具协商性而非命令性的新型权力关系的发源地。参见邓正来编：《国家与市民社会》，中央编译出版社1999年版，第442页。

〔36〕杜赞奇：《文化、权力与国家》，江苏人民出版社1994年版，第13页。

林耀华说:“人类行为的均衡,是由人际关系的网络所组成,每一点都代表着单一个体,而每个个体的变动都在这个体系中发生影响。”[37] 民间权威与“权力的文化网络”的关系也是如此,网络内任何一种因素的或缺,都将妨碍民间权威影响力的发挥乃至民间权威在乡村社会舞台消失,如20世纪90年代以前的孙村。

---

〔37〕 林耀华:《金翼》,香港三联书店1990年版,第200页。

第四章 “界外”:中国乡村“空心化”的反向运动

孙村所在的福建莆田沿海地区史称“界外”。“界外”之名来自清初莆田的“迁界”政策。郑成功于1647年(清顺治四年)海上起兵抗清,至1661年,郑成功部控制了莆田沿海的南日、湄洲诸岛。清政府为剿灭郑部,于1662年下“截界”令,沿海核定新界线并筑界墙,每隔五里即筑一石寨,将沿海居民迁至“界”内,在“界外”实行坚壁清野政策。直至1680年,莆田沿海诸岛方为清军收复。康熙二十年(1683年),台湾纳入大清版图,莆田沿海复界。[1]

虽然“界墙”之存不过21年,但“界外”(有时也被称为“界外底”)之名却一直沿用至今,并演变为一种根深蒂固的地方性歧视。在莆田城里及平原地区的居民看来,“界外”意味着边缘、落后、贫穷、愚昧、粗鲁。不过近二十年来,“界外”也渐渐在去“污名化”。“你们‘界外’人能闯,有钱”,这是莆田城区居民对“界外”作出的史无前例的正面评价。从城里人口里说出的对“界外”的这一貌似不经意的逆转性评价的背后,是“界

---

〔1〕 莆田县县志编集委员会:《莆田县志·清初莆田沿海截界始末》(内部资料),1963年11月,第2~3页。

外”人手胼足胝的“突围”与“翻身”。

一、边缘地带的社会网络

城里人对“界外”的评价,其实部分符合事实。孙村所在的“界外”,不仅是地理意义上的边缘,也是经济、文化及社会意义上的边缘。“界外”实属传统所谓的“化外之区”。

姚中秋先生有“钱塘江以南中国”之说,“西晋灭亡,居住于洛阳及其附近上层士族南迁,其组织严密,人数众多,不愿与吴中豪杰争锋,于是选择渡过钱塘江,分布于会稽一带,建立起强有力社会组织。后来南迁者无法渗入,只好继续南迁。钱塘江成为中国文化的一条重要分界线”,“每一次战乱,都推动相当一部分儒家化程度较高的人群向南迁徙”,以致“钱塘江以南中国”(宁波以南之沿海地区、皖南、江西等)后来居上,在儒家文化保存并且发挥治理作用的程度上,反超江南及中原地区。〔2〕 他以历史上因战乱而豪族南迁解释今天钱塘江以南中国农村何以宗族文化及民间社会网络较为发达的现象,这是从“豪族”看“社会”的构成,算是精英主义的视角。

其实在中国东南沿海的许多偏僻村落里,自然资源的禀赋稀薄,不足以支持大家族的扎根、开枝和繁衍,但其民间社会网络也照样发达。这就引出如何从底层视角看社会构成的问题,具体说就是社会如何在底层人民日常的经济活动中得以构成。〔3〕 这也是施坚雅的视角,他说“基本市场”(standard marketing area)乃是中国农村最为重要的交往空间,其自成一个具“地方性”色彩的社会文化体系。〔4〕

今天的研究者多少带有将帝制时期中国农村视为一个封闭的自给自足的社会单位的倾向,想当然地认为一个自然村的地理边界大体就是它的社会边界。其实,在东南沿海地区农村,其乡土社会网络的开放度超乎

---

〔2〕 姚中秋:“钱塘江以南中国:儒家式现代秩序”,载《开放时代》2012 年第 4 期。

〔3〕 还有强调方言影响社会构成的,如从事客家研究的人类学家 Myron Cohen 认为方言是中国社会结构的另一个变数,是构成群体的一个主要力量,许多特殊的社会活动方式都直接与方言之差异有关,如果不加以考虑,任何有关这一地区的社会组织研究均不算完整。参见杨国枢、文崇一主编:《社会及行为科学研究的中国化》,台湾“中央研究院”民族学研究所 1982 年版,第 302 页。

〔4〕 施坚雅:《中国农村的市场和社会结构》,中国社会科学出版社 1998 年版,第 40 页。

常人之想象,而其形成开放性社会网络的关节点,是源远流长的发达的流动型兼业传统。

农民兼业可以分为两种:一种是常见的在地型兼业,即自给自足的“男耕女织”。如黄宗智先生指出,这种类型在中国传统农业小农经济体系中占有相当的比重,占人口绝大多数的农户不需参加市场交换,形成了耕织结合的家庭生产方式,并因此导致我国农业社会的基本特征。[5] 另一种就是流动型兼业。在地型兼业是由家庭辅助劳动力承担副业,而流动型兼业则是由家庭主劳力承担副业,即男主外当流动货郎或游走四方的工匠,聊称为“男商(匠)女耕”。此种兼业多出现于人多地少、十年九旱的沿海地区,其农业产出不足以糊口,逼迫男人常年或者在农闲季节纷纷外出谋生。

选择“男商女耕”作为流动型兼业内容的家庭,因为无日常盈余及资本积累可言,所以只能加入低门槛的流动货郎行列,而且必须想方设法最大限度地减少经营资本的投入。

孙村位于福建省最大的海水晒盐场莆田盐场附近,民国时期此盐场为地方军阀(俗称“北军”)把持专营,但还是有盐工偷运出来低价转卖,此谓“私盐”。孙村货郎往往在离家出行时购上一两百斤“私盐”,肩挑至二三十公里外的平原稻作区(俗称“洋面”),沿途贩卖。售卖告罄,殆日暮行至莆田县城(俗称“城里”),他们在“城里”简陋客栈歇脚一宿,次日一早上街购买一些洋日用品及平原地区物产如火柴、发夹、纸烟、茶叶、橄榄、柚柑、菱角之类,之后出县城穿平原奔沿海,在“界外”的广大乡间兜售。在货郎往还城乡的过程中,事实上从事着跨区域的物产交易,他们且行且止,在每一趟的往返中,细心收集不同区域的消费者在不同时节的不同需求。货郎大体都有各自的行走线路、店家、熟客、歇脚点,流动货郎成为城乡之间、区域之间、村落之间的信息传递者及社会关系网络的缔结者。

另一种流动型兼业模式就是“男匠女耕”。“界外”人往往认为男孩

---

〔5〕 黄宗智:“中国小农经济的过去和现在——舒尔茨理论的对错”,载《中国乡村研究》第6辑。

拜师学手工艺的年龄越小越好,说是年少手巧,其实是想着在其还没有成为农业足劳动力之前外出学艺,家里可以少一张嘴吃饭。在强制性的义务教育实施之前,孙村的男孩往往在十二三岁就会被父母安排去"学一门手艺"。这些手艺都是服务于日用民生的,除了少数需要动用较笨重工具的手艺如裁缝(俗称"车衣裳")、铁匠(俗称"打铁")、染布(俗称"移乌移蓝")等是设店营业的,其他如木工、泥瓦匠(俗称"土水")、石匠(俗称"打石")、绘工、雕工、漆工等是流动接活的,而竹匠(俗称"补篾嫁笠")、炊具匠(俗称"卷炊")、锅匠(俗称"补鼎")、剃头匠、阉猪等则是沿途吆喝的。

货郎的经营内容及特点决定了其活动范围部分是单线的("城里"到"界外"的距离),部分是小半径范围的(卖盐的平原地区及卖洋货的"界外")。就活动半径而言,流动工匠的活动范围可能还大于货郎。所以,在跨村庄社会关系结成的广度上,工匠丝毫不亚于货郎,而在这种社会关系的稳固程度上,货郎无法与工匠的师徒关系、同门关系、雇主关系相比。所以,孙村人把拜师学艺靠手艺活外出谋生的匠人称为"出社会",是指其真正走进了孙村之外的社会关系网络。

在改革开放之前的人民公社时期,货郎和工匠的活动都是可以被当作"资本主义尾巴"而加以割除的。由于孙村所在的"界外"人多地少,如果没有这种流动型的兼业模式,农民的确无法维持生计,加上有限的农业也无法吸纳过多的劳动力,所以,生产队干部基本上是睁一只眼闭一只眼地让货郎和工匠继续从事当时被称为"副业"的这种流动型兼业,只是他们需要向生产队缴纳一笔"副业金",以换取口粮。

二、从边缘到中心:"打金"业相关生产要素的在地集结

早在改革开放之前的20世纪70年代初期,手艺门类众多、能工巧匠辈出的"界外"出现了一门被称为"打金"的新手艺活。人们沿用传统的"打铁"、"打石"之说,将黄金首饰加工称为"打金"。其始创者是与孙村相距不过3公里的埕头村叶先锋。叶先锋自创"打金"手艺,他以游走经营的方式,专为女儿将嫁的家庭打制金耳环、金戒指(时未有金项链)。叶先峰虽然平日乐善好施,但拒绝收徒,以免"打金"手艺外传。无奈"打金"为新兴手艺,获利颇丰,惹得村人尾随偷师,该手艺终于流传开来。此

时恰逢改革开放,农民可以自由流动,加上城乡人民生活水平提高后复苏了对黄金首饰的消费需求,“打金”行情看涨。

初期的“打金”全赖匠人纯手工打制,并不需要假以模具铸造。但这样不仅加工速度慢,而且技术难度高。这次是孙村的几个年轻铁匠和石匠捕捉到了商机,他们以家庭作坊手工打造出加工黄金首饰的铁模具(俗称“铁模”)。“铁模”的款式设计者与模具加工者是合二为一的,“铁模”匠往往不需要任何平面设计稿,单凭巧运匠思,就可以在方铁上使用金刚钻直接雕刻成款。

由于“打金”不再需要手工打制,“打金”的技术门槛突然降低了,这让家长及年轻人觉得“打金”已是一门最易习得的手艺,加上有利可图,“打金”者陡增。又因为“铁模”发明于孙村,加上孙村恰好位于“界外”的埭头、北高、东峤三个乡镇的交界处,导致20世纪80年代初以孙村为中心的“打金”业在以上三个乡镇迅猛发展。

“铁模”的发明对“打金”业来说具有革命性的意义,它促进了“打金”这一新兴手艺的行业细分,催生了黄金首饰款式设计者、模具加工者、模具推销者和“打金”匠,同时也使“打金”从作为少数人在区域内流动兼业谋生的手工艺发展成为带动具有流动兼业传统的“界外人”在全国范围内发财致富的支柱产业。

孙村出品的“铁模”款式多样新颖,此鼓励了原在本地乡间游走“打金”的匠人跨出“界外”,背上一批孙村的“铁模”,远赴当时富甲一方的邻省广东,在潮汕及珠三角开设“打金店”。“打金”匠一旦在异地设店经营,则不便随时离店,因此,一支往返于福建、广东之间的专业的“铁模”推销队伍应运而生,他们从莆田坐汽车到达广东后,靠双脚沿街兜售“铁模”,俗称“走街”。

2010年春节,我在孙村访问了第一批的“铁模”推销者国恩、国泰兄弟。国恩说:

当时铁模相当重,每次用军用帆布包,最多装三四十个,挎在肩上,那就有四五十斤重了,一趟不敢装太多。一般从莆田坐汽车到潮州,落车后就沿途找“打金店”推销。反正是“走街”,

且走且坐且吃茶且讲新闻,什么款销路好什么款销路次,当地又有什么别致的新款,反正都是走走坐坐茶吃吃新闻讲讲得来的消息。

"铁模"推销者与"铁模"生产者之间都是非亲即故的乡里,生产者允许推销者先销售后付款,推销者返回孙村后也乐于将沿途所得的来自最前线的款式需求及最新颖的款式信息及时反馈给生产者。因为"铁模"本身就有笨重、成本高、款式更新慢的缺点,加上受到来自广大推销者的反馈信息的刺激,促使"铁模"加工者下决心改变模具的材料,转向石膏模具(俗称"石膏模")的批量生产。他们为了解决资金缺口而联合起来,从福州引进了一条石膏模的生产线,依然在广大"铁模"推销者已经熟门熟路的孙村附近设厂,先后兴办了"亚太"、"金得利"、"金达美"三个黄金首饰石膏模厂。

石膏模生产具有批量大、款式繁多、产品更新换代快、体积小、重量轻、价格低廉等优点。所以,新品甫出,即大受模具推销者及各地"打金"店的青睐,一时间来自埭头、北高、东峤三个乡镇的模具推销者蜂拥而至,石膏模瞬时行销各地。据孙村业内人士估计,三个乡镇从事石膏模具推销者最多时人数高达两三万之众,他们的足迹遍布全国。在当时远未出现物流公司的情况下,与孙村相距两三公里的上塘村应运而生多家个体客运(实为客货混运),先后开辟每天通往广州、深圳、苏州、上海、昆明、重庆等地的班车,成千上万的石膏模推销者从孙村出发,直达各大中心城市,再辐射到二三线城市及县城。

"界外"人数众多的石膏模推销大军与20世纪80年代形成的"温州模式"中的推销员的职能类似,也是身兼数职,扮演了"信息采集者、产品推销员、市场构筑人、生产组织者、转型导向者"的角色,[6]他们给石膏模具厂家带回大量的产品信息反馈,而设计者及时推陈出新,这使得孙村一跃成为著名的石膏模具生产中心。同时,孙村人巧妙善用这个不需要任

〔6〕 上海社会科学院:《温州模式与富裕之路》,上海社会科学院出版社1987年版,第66、101~106页。

何组织成本而又在国内无远弗届的推销网络,竞相通过熟人关系网络委托这支推销大军在返乡时顺便带回全国各地与金银首饰有关的任何款式样品及生产工具样品,此导致孙村出现了一些专门生产“打金”成套工具如汽油炉、喷火枪、锤子、镊子、天秤、首饰盒等的小工厂;同时各地各式各样的银(首)饰品也被带回来,有人转而开发银饰品,银饰业最终也成行成市,出现一批银饰品展销店,孙村出外“打金”的人也习惯顺便带一些银饰品出去,摆在他们开在全国各地的“打金”店里零售。

石膏模的出现,其革命性效应丝毫不亚于当初的“铁模”。如果说“铁模”刺激了更多人加入“打金”的行列,催生了模具推销者,那么,石膏模的出现不仅进一步扩大了这两种从业人员的队伍,还推动了与“打金”行业相关的其他生产要素的在地集结,如全部是个体经营的客运与物流、“打金”工具生产、银饰品批发、与首饰业相关的各类信息的汇总以及黄金地下收购点。依托于由在地人员构成的庞大推销大军的不断往返以及新开辟的直接通往国内各大城市的大巴的日夜穿梭,孙村成为了国内规模最大的也是最核心的与“打金”业相关的各种生产因素的集结地与流转地。

黄宗智先生说,“在英国和西欧的‘早期工业化’过程中,手工业与农业逐渐分离。前者逐渐成为独立的工场生产,亦即由个体化的工人集合在一起共同生产,主要在城镇进行”,“但在中国,手工业则一直非常顽强地与家庭农业结合在一起,密不可分,直到20世纪中叶仍然如此”。[7] 孙村“打金”业的在地兴起,意味着手工业与农业的分离,其分离过程的特殊之处在于,既不是像当年西欧那样移到城镇去开设工场,也不像80年代中国那样表现为乡镇企业模式。借用今天流行的“总部经济”概念,孙村类似“打金”业的总部,成千上万遍布于全国都会城镇的“打金”店、“打金”工具及模具批发店,不过是总部经济的延伸与辐射,孙村从“界外”突入中心,这是经济史上罕有的“中心—边缘”格局的翻转,乡村是中心,城

〔7〕 黄宗智先生说:“在英国和西欧的‘早期工业化’过程中,手工业与农业逐渐分离。前者逐渐成为独立的工场生产,亦即由个体化的工人集合在一起共同生产,主要在城镇进行。”参见黄宗智:“中国过去和现在的基本经济单位:家庭还是个人?”,载《人民论坛·学术前沿》2012年第1期;黄宗智:“中国的现代家庭:来自经济史和法律史的视角”,载《开放时代》2011年第5期。

市反成了边缘。其奥妙在于,孙村人以其特殊的经济—社会网络,将"打金"业的所有产业链条、生产环节都掌握在自己手里,他们以非正规经济的灵活与低成本优势,不给任何大资本、大企业在竞争中获胜的机会。

三、制胜端在"同乡同业"

20世纪80年代末,与"打金"业相关的各种生产要素在以孙村为中心的"界外"基本集结完毕。对当时"界外"的年轻人来说,"打金"成了非农就业中准入门槛最低的一个行业,不仅技术门槛低,信息易得,网络易入,而且资金门槛也低。踏入"打金"行业的年轻人一般是拜有血缘关系的亲戚、姻亲兄弟及父辈结交的朋友为师。在此特殊人际关系背景下,师傅并不把徒弟视为雇工,师徒关系并非常见的雇佣关系。师傅不仅在最短的时间内教给徒弟关键的技术,而且还得帮徒弟寻找合适的店面,无偿借给生产工具及少量资金,助其快速另立门户。在各个微型的非亲即故的亲缘关系圈中,毋宁共同致富成为共识。如果有人只顾自己发财而不扶持徒弟,其日后也将得不到亲缘关系圈中其他人的帮助。此种情形不同于有学者在研究湖南新化人数码快印业店覆盖全国现象时得出的"亲缘和地缘关系从未也不可能代替雇佣关系"的结论。[8]

当其时也,孙村的"打金"业得"天时地利人和"之便而呈几何级数扩张之势。"天时"即"界外"人在全国首创"打金"业,"地利"即与"打金"业相关的各种生产要素在孙村集结,"人和"即依托共同致富的亲缘网络。从20世纪80年代末到90年代不到十年时间里,以孙村为中心的"界外"人便把近万家"打金"店开到了全国各大小城市、县城、乡镇,在任何地方任何角落,只要看到挂着"打金"招牌的小店面,不用问,其店主基本都是来自孙村一带的"界外"人。

这些从地理边缘、社会边缘、经济边缘甚至文化边缘杀出来的"界外"人,既无雄厚资本,亦非依靠现代连锁经营理念,为什么可以在"打金"这一新兴的行业上攻城掠地?为什么其他区域的人难以与其开展同业竞

---

〔8〕 谭同学:"亲缘、地缘与市场的互嵌:社会经济视角下的新化数码快印业研究",载《开放时代》2012年第6期。

争? 在此,需要讨论孙村“打金”业特殊的经济—社会网络,即“同乡同业”问题。

有学者在研究马来西亚芙蓉坡莆田裔华人的“同乡同业”传统时对“同乡同业”作了界定:“所谓‘同乡同业’,主要是指在城市工商业经济中,来自同一地区的人群经营相同的行业,利用同乡或同族关系建立商业网络,实现对市场和资源的垄断与控制。”论者还从历史学的角度,追溯了中国传统社会中的同乡同业传统,如傅衣凌先生揭示的明清时期地域性商帮与族工、族商现象,以及傅衣凌的学生郑振满、陈支平等教授对明清以来的乡族经济的研究,分析了同乡同业传统与乡族组织的内在历史联系。[9]

“同乡同业”的概念准确地反映了经济活动与特定社会网络之间的相互嵌入关系,我试图借用这一概念来概括孙村的“打金”业。不过在历史与现实之间,“同乡同业”的现象并不尽同。历史上的“同乡同业”可能的确存在对市场和资源的垄断与控制问题,所以,傅衣凌先生认为“乡族势力对中国封建经济的干涉”,是中国资本主义萌芽不能顺利发展的主要原因之一。[10] 但今天的孙村“打金”业,其实并非如此。首先,孙村“打金”业都是一些个体户、小业主,他们在城市里开展的经营活动,仅仅依托于各自的微型亲缘网络,各网络之间并没有形成进一步的联合或者结盟(如近代城市里的同乡会馆或同业公会)以垄断市场;其次,孙村“打金”业虽然是在城市里设店营业,但其所需要的生产工具、劳动力、技术、款式、信息等生产要素都来自孙村本土,不存在依靠同乡网络在城市里控制生产资源的问题。

如果不是以同乡网络在城市里控制和垄断市场资源,那么,孙村“打金”业为什么具有强劲的竞争及扩张能力?

谭同学研究了湖南新化人如何在全国范围经营数码快印业,他认为“对于市场中的部分主体而言,社会因素有利于帮助它们降低交易成本,从而在市场中具有更强的生命力。对比科斯(Ronard H. Coase)关于企业的经济性质在于降低交易成本的判断,可以说,包括亲缘和地缘关系网络

---

[9] 郑莉:“东南亚华人的同乡同业传统:以马来西亚芙蓉坡兴化人为例”,“社会经济在中国:第九届开放时代论坛”会议论文,广州,2011年11月。

[10] 傅衣凌:“论乡族势力对于中国封建经济的干涉”,载《厦门大学学报》1961年第3期。

在内的社会因素，与市场有着深度契合的一面。”[11] 其实，“同乡同业”形态的小本经营活动，并不严格依循现代企业制度，从其“企业总成本”的角度看，“交易成本”的比例应该远低于“生产要素成本”。换句话说，在研究“同乡同业”形态的小本经营活动时，除“交易成本”外，还应关注此种特殊业态为何可以有效降低“生产要素成本”。

首先，孙村的“打金”业依托于地方社会网络，其所有的生产材料都可以在孙村完成一站式采购，不仅价格低，而且如果一时资金周转不了，还可以赊账。“打金”者可以随时通过电话，请远在孙村的家人或者熟人将货品以每大包仅十元的“手续费”托给孙村直达各大城市的客运大巴，这也大大降低了物流成本。

其次，一个加入“打金”行业的年轻人依托于亲缘关系网络，无需任何培训费就可以拜师学艺，而创业所需的资金，也可以快速地在亲戚朋友间筹集完成，筹资成本几近于零。已是行业前辈的亲戚朋友还会根据经验帮助刚刚入行的后辈盘下较有商机的店面。

最后，他们在都会城镇的“打金”活动，往往是同一个亲缘关系圈的人相对集中于同一个城市，方便于互帮互助。一个“打金”店的收入一般来自代客翻新首饰款式的加工费、加工过程必要耗损的金粉的提炼、零售金银首饰品赚取的差价。这些业务的开展需要他们不间断地交流信息，如黄金及生产材料价格的起落、何种款式好卖、该进什么货等。他们也开展互惠式的合作，如相互间的资金借贷、生产材料的互通有无、生产工具维修及首饰加工技术的相互帮忙相互指导、店面的相互照看等。[12]

在这样一种经济活动与在地社会网络紧密相嵌的情形下，孙村“打金”业的交易成本及生产要素成本都大为降低，其竞争扩张能力相应强大，这也是外来者无法步孙村人后尘涉足“打金”业的原因，但其间体现的并非通过资本扩张达到垄断市场资源的“大鱼吃小鱼”的资本主义经济逻

---

〔11〕 谭同学：“亲缘、地缘与市场的互嵌：社会经济视角下的新化数码快印业研究”，载《开放时代》2012 年第 6 期。

〔12〕 类似情况也见于湖南新化人的数码快印业，谭同学发现，“较之于其他经营者和技工，成功的经营经验和新技术在新化人的亲缘与地缘网络中传播速度极快、成本极低。这一优势弥补了他们文化水平低的不足，让他们在打字机修理行业内取得了举足轻重的地位。”参见谭同学：“亲缘、地缘与市场的互嵌：社会经济视角下的新化数码快印业研究”，载《开放时代》2012 年第 6 期。

辑。可以说,越是现代企业建制的竞争对手,其企业的交易成本及生产要素成本就越高,就越是不可能击败“同乡同业”的孙村“打金”业。所以,对一个想加入“打金”业的孙村年轻人来说,只要他紧紧依托于熟人社会及亲缘关系圈,便很容易走上自主创业的道路。今天的孙村年轻人几乎无人到珠三角或者长三角的代工厂打工就是一个明证。

四、乡土社会资源与“同乡同业”经济的相互激活

有道是“天下没有免费的午餐”。一个依靠熟人社会及亲缘关系圈的帮助而自主创业的孙村“打金”人,也必须对这个熟人社会及亲缘关系圈的节庆参与及人情往来投入时间和金钱,这既是回报,也是其在孙村的乡土社会里作为一个成员的自我确证与他人认同,更是为了其自身的进一步创业而不断累积社会资本的必要投入。对缺乏社会资本的底层人民来说,已然形成的乡土社会网络几乎是他们唯一可动用的“社会资本”,理性驱使他们不会轻易放弃这一唾手可得的关系网络。

如今,孙村的年轻男子十有八九是离家出外从事“打金”业的,但与一般进厂打工的人不同,“打金”的孙村人其实随时都与村里保持各种渠道的密切联系。

首先是“打金”的日常业务联系。都会城镇不过是孙村“打金”业的卖场和客源所在,此外,其他所有的生产要素几乎都从孙村流出,每天五六部大客车穿梭于孙村与全国各大城市现象的背后,是源源不断的物流、人流、资金流、信息流。

其次是亲缘关系圈情感沟通。每逢孙村重大节庆如春节、清明节、中秋节、自家或者亲缘关系圈家庭的婚丧嫁娶寿庆满月,他们总是不惜时间及花费,不远千百里返乡或设宴或赴宴或二者兼有。如有“谢恩”或“拜忏”仪式举行,[13]也必特地回家虔诚跪拜跟香。这种貌似非理性的人情消费,实为一种生产性的开支,因为孙村“打金”人的业务往来及社会交往

---

〔13〕“谢恩”是以家族为单位酬神还愿答谢天恩,“拜忏”也是以家族为单位祭祀所有同宗先人亡灵。此两仪式极为隆重,一般需要两三个日夜铺陈科仪。关于“谢恩”,请参见郑莉:“私人宗教仪式与社区关系:莆田东华‘谢恩’仪式的田野考察”,载《开放时代》2009年第6期;另参见吴重庆:“孙村:一个共时态社区”,载《新史学》(第2卷),商务印书馆2008年版。

一直是以本土的熟人社会及亲缘关系圈为主,作为"打金"业中心的孙村是累积他们的社会资本的不二场域。

再次是成功取向的在地化。孙村既是"打金"人的家乡,也是他们在外创业的重要基地。与一般的经商人士不同,孙村"打金"人最为看重的是回到村里展示创业成功,他们赚到钱后,第一件事就是回家盖新房,所谓"方便别人称呼",意思是新房矗立在村表明他任何时候都是孙村的一分子。有个年轻人不是先回孙村盖新房,而是先到莆田城里买了一套商品房,结果颇受非议,舆论压力之下还是于次年回孙村另择宅基地。今天,三至六层的新楼房已遍布孙村,在他们竞相夸富的背后,其实是对乡土社会的内向认同,此大不同于"外向型村庄"的行为逻辑。[14]

最后是对熟人社会成员身份的积极认同。孙村是沿海偏乡,既无族谱亦无祠堂,只有一座小规模的社庙永进社。自 20 世纪 80 年代"打金"业兴起之后,永进社供奉的主神杨公太师每年正月十一元宵出游及农历四月二十六和九月二十六的神诞就日益热闹,杨公太师的灵力及主持社庙事务的乡老的号召力也随之看涨。原因是"打金"人越来越积极参与孙村的重大节庆,他们既看重本土神明的护佑,也想借机尽到他作为孙村人的职责。杨公太师元宵出游时,每家每户都会给"压岁钱",初期是一二十元不等,如今已自发提升至上千元。神明的"压岁钱"其实就是孙村的公益基金,乡老将这笔钱用于社庙修缮、香火、节庆社庙筵席、神诞会演莆仙戏等。乡老往往在元宵期间提出本年度的一些公益项目(如铺路、修桥、办学、成立老人协会等)并提议大家赞助,大多认捐热烈。而神诞会演,"打金"人也必回家大摆宴席大宴宾客,说是"给神明做热闹",其实与参与孙村公益一样,都是为了寻求熟人社会的身份认同。

施坚雅根据"中地系统"(central place system)研究中国乡村的市场体系,认为由于存在"距离成本"(distance costs),市集往往位于等边六角形中心。[15] 如果从"中地系统"及"距离成本"的角度看,似乎很难理解偏于东南沿海一隅的"界外"孙村为什么会成为"打金"业各种生产要素的集

---

〔14〕 贺雪峰一直有"外向型村庄"之说,参见仝志辉、贺雪峰:"村庄权力结构的三层分析",载《中国社会科学》2002 年第 1 期。

〔15〕 施坚雅:《中国农村的市场和社会结构》,中国社会科学出版社 1998 年版,第 21 页。

结地与流转地,而处于更为核心地理位置的城市反而成了孙村的次级市场,但我们不能像经济地理学家那样单从“距离成本”的角度考虑问题。事实上,施坚雅本人并非经济地理学家而首先是一个人类学家,虽然其“中地系统”揭示的中国市场体系与经济地理学家建构的普遍模式相比并无不同之处。作为人类学家的施坚雅,他强调的是市场体系所具有的社会意义的重要性不亚于经济意义,空间经济体系也是一个社会文化体系。[16] 如果既看到孙村是一个“打金”业各种生产要素的集结地与流转地,又看到它是一个特定的社会文化体系;既看到经济活动的“距离成本”,又看到经济活动的交易成本和生产要素成本;既看到各种生产要素集结与流转的过程,又看到各种社会及文化的要素的集结与流转以及经济与社会的相互嵌入,那么就可以理解孙村何以维持其在成千上万的“打金”者心中的中心地位。

费孝通先生曾经以“离土不离乡”来概括“苏南模式”,也曾以“离土又离乡”来概括“温州模式”。[17] 在费先生那里,“离土不离乡”指的是苏南的乡镇企业,“离土又离乡”指的是温州数十万勇闯全国市场的小商品推销员。“土”指依赖土地的农业,“乡”指地理空间意义上的家乡。孙村的“同乡同业”经济肯定是“离土”的,也肯定不是“离乡”的,但说它“不离乡”,又并非指其在地办乡镇企业。在此,似乎很难以费孝通先生意义上的“离土不离乡”或“离土又离乡”来概括孙村的“同乡同业”经济。如果一定需要借用费孝通先生“离土不离乡”的说法,则应该把“乡”的含义扩大,“乡”不仅是地理空间意义上的,同时也是社会空间意义上的,那么,孙村“离土”在外的“打金”人其实从来就没有脱离过社会空间意义上的“乡”。

且不说孙村“打金”人出于业务、亲缘情感沟通、社区身份认同的需要,积极地往返于城市与家乡之间,就是他们在都会城镇从业的过程中,也是紧紧依托家族网络、乡土社会网络形成经济活动的纽带,创造出有别于今天流行的市场经济的经济形态,而这一经济形态就是社会网络与经济网络的相互嵌入。其经济活动不仅与乡土社会网络相互依托,更重要的是二者之间还相互激活,使传统、乡土、家族这些有可能被认为是过去

---

〔16〕 施坚雅:《中国农村的市场和社会结构》,中国社会科学出版社1998年版,第49页。

〔17〕 费孝通:《论小城镇及其他》,天津人民出版社1986年版,第33~34页;费孝通:“小商品大市场”,载《浙江学刊》1986年第3期。

式的遗存,在孙村所在的“界外”却呈现活态,其不仅渗透于人伦日用,还贯彻于经济民生。

五、中国乡村“空心化”的反向运动

中国乡村“空心化”指的是农村的劳动力、原材料、资金都被工业化城市化吸纳殆尽,农业凋敝,劳动力流失,农村的经济及社会皆已失去再生及可持续发展的能力。[18] 乡村空心化之所以已成不可逆之势,其原因在于经济全球化的浪潮无可阻挡。中国乡村空心化的实质是资本主义生产方式在全球及全国范围内对各类生产要素的重新整合和价格的“逐底竞争”(race to bottom),即全球化(globalization)和全国化(nationalization)。[19] 经济全球化或者经济全国化必然带来“经济”与“社会”的彻底分离,在资本逐利的本性驱使下,任何一种生产要素都可能被抽离出它原先的在地背景,而得以在任何一个可以实现成本最低化和利润最大化的场所重新组合,形成“无心无肺”的经济怪胎。

卡尔·波兰尼在《大转型:我们时代的政治与经济起源》一书中提出市场与社会的反向的“双重运动”,他认为市场社会正是由这样两种相互对立的运动组成的,一个是自由放任的资本主义不断扩展市场的运动,另一个则是由此而来的抵制经济“脱嵌”的保护性反向运动,使经济活动重新“嵌入”于总的社会关系之中。[20] 我们已经习惯于对中国乡村空心化的判断,也习惯于将波兰尼在百年前的期待视为遥不可及的神话。可是,中国农村之辽阔、区域差异之巨大,远非“中国农村”四字可概括。在从温州、闽南到潮汕这一中国东南沿海的狭长区域里,存在类似的乡土文化传承及“兼业”的谋生方式,这导致今天该地区的人群拥有一种非常特殊的经济活动形态,就是离乡离土的农民很少进入大工厂大企业打工,而且从内心里鄙视“打工”。他们毋宁是机动灵活的游击小分队,以核心家庭或

---

〔18〕 吴重庆:“从熟人社会到‘无主体熟人社会’”,载《读书》2011年第1期。

〔19〕 “全国化”(nationalization)是我自创的一个概念,意思是指,在中国这样一个区域发展不平衡、资本活跃、幅员辽阔的大国,完全可能出现经济内殖民的现象,与经济“全球化”的逻辑并无二致。

〔20〕 卡尔·波兰尼:《大转型:我们时代的政治与经济起源》,浙江人民出版社2007年版,第112~115页。

者以亲缘关系圈作为经济活动单位,在全国乃至世界各地,生机勃勃地开展各类非正规经济的"同乡同业"经营。[21] 孙村的"打金"业不过是这个盛行"同乡同业"经济的特殊区域里的一个典型。

"同乡同业"经济活动的生命力,体现了乡村空心化的反向运动。在乡村空心化的大潮之中,乡村的所有生产要素都是向城市流动的。从城市的视角看,乡村不过是廉价的劳动力及原材料的供应地。孙村的年轻人奔向城市"打金",并不是作为廉价的劳动力被动卷入城市的资本主义经济模式之中。对活跃的孙村"打金"业来说,全国范围内的都会城镇,倒是给"打金"业提供了另一种生产因素,即源源不断的顾客和市场空间。是孙村人依托本土的社会网络,慢慢在地集结"打金"业的各种生产要素,然后突入城市,对城市里的生产要素进行反组合。近 30 年来,一拨又一拨的孙村年轻人出到城市"打金",但孙村并没有因此空心化。相反,随着作为"同乡同业"经济的"打金"业的不断扩大,与"打金"业相关的生产要素得以更加活跃地在孙村所在的"界外"集结,其所发挥的"打金"业的枢纽中心的功能有增无减。由于孙村的"打金"业是深深嵌入于本土社会网络之中的,所以,在"打金"业发展的刺激下,社会资本也得以良性运转,民间社会更添活力。这也许就是卡尔·波兰尼期待的经济与社会发展的相互嵌入。这种"同乡同业"的经济形态也许可以称为有别于市场经济(market economy)的社会经济(social economy)。[22]

孙村位于"界外",一个曾经的地理意义、社会意义和文化意义上的多重边缘地带;今天孙村的"打金"业,作为"同乡同业"经济和非正规经济的一种业态,在主流的、"现代"的资本主义经济的话语体系里,也一定是被视为不入流的、落后的、边缘化的经济形式。孙村似乎一直都难以从"界外"的角色中摆脱出来。不过,这些都无关紧要。紧要的是,在目前铜墙铁壁似的政治—经济结构中,大概只有从"界外",从另类的经济实践中,方可获得突围的可能与机会。

---

〔21〕 关于"非正规经济",可参见黄宗智:"中国被忽视的非正规经济:现实与理论",载《开放时代》2009 年第 2 期。

〔22〕 关于"社会经济",可参见"社会经济在中国",载《开放时代》2012 年第 1、2 期;"社会经济专题",载《开放时代》2012 年第 6 期。

附录　乡土社会的“小写历史”：革命前及革命时期的孙村

记述小历史，就是要将大写历史遗忘和踢开的现实，重新发掘，放回舞台，填补空白。

小写历史好像舞台上的照明灯重新调节安放，明暗对调之后，整个舞台也跟着改观。

——潘毅：《又喊又笑：阿婆口述历史》

口述史可以更现实、更公平地重构过去，可以向既定的记述提出挑战。只要这样做，口述史就可以使整个历史的社会使命具有某些激进的意涵。

——Paul Thompson：《过去的声音：口述史》

系统地记述父亲一生的所历所见所闻，是我多年前就已萌发的愿望。

父亲出生于1921年，读过私塾也教过私塾，进了三年半新式学堂后又以当年莆田全县第一的成绩考上福建省立仙游师范学校，本科毕业后在乡间创办多所小学，无意中从军抗日，复员后担任首任乡农会主席，1952年后弃政从教，“四清”时因言论获罪回村，1982年“平反”，平时乐于也善于扮演调停各类乡间纠纷的“乡绅”至今。

直到2005年的“五一长假”期间，我的愿望才得以成真。面对小巧银亮的MP3，父亲说，这么一个东西就能录进很多话？我说，可以的，这是最新式的数码录音机。果不其然，由于我在转存电脑时操作失手，父亲近十小时的口述瞬间消失无踪。我想，父亲的怀疑是对的，“现代机器”的确并不情愿为过去的记忆留存空间。正如Paul Thompson说的，“文献愈是私人的、地方的和非官方的，就愈是难以幸存。整个权力结果就像一台巨大的录音机，按照自己的愿望去塑造过去”。

三个月后，我再度回到莆田孙村，这次，是老式录音机的磁带，缓慢地转动了起来。

从2005年8月9日至2009年10月7日的四年有余的时间里，我几乎穷尽想象，就革命前及革命时期的孙村的各类事项，对父亲进行了十多次较为系统的访谈。出于对悠久的莆田方言的敬重，我在整理父亲的口述录音时，每逢某些典雅、隽永的莆田方言词语，也总是处心积虑地尽可能减少使用现代汉语转译。

一、民生日用

提起旧时中国农村经济生活的特征，人们马上会想到“自给自足”，并带入一些美的想象，如男耕女织、田园牧歌，但在自然资源稀薄的不少农村，最常有的倒是“自给”但不“自足”。父亲叙述中的孙村的维艰民生，让我意识到普通农民多少挥斥不去的日常窘迫、温饱线上长期挣扎的辛酸，都遮掩在所谓的“勤劳”、“节俭”的美德之下而不为人知。

（一）“鸡母持家”

往时从农业当中根本不可能有经济收入，农业生产的所得，连口粮都保不住。口粮还是以粗粮为主，番薯或番薯干。米是大欠缺的，哪有什么人家无时无节闲吃米？有的人家只有旱地，有的人家有水田但食（灌溉）不到水，这就都无“播田”（种水稻）。这些人家逢做岁做祭冥（逢年过节）才去乡里店仔（小店）籴（买）一斤两斤米吃，一斤要一角。乡里（指孙村）社庙太师爷生（杨公太师即杨五郎生日）本来是农历四月二十六日，遇太师爷生，都得做戏庆祝，做戏得请客，那个时候，属于一年当中的青黄不接时期，无“粮草”（粮食），请不成客，因此一直将做戏的时间改到夏收过后

的农历八月十五、十六两日,等于给太师爷补生日。这种情况普遍,山前(邻村)的关帝生本来是农历五月十三日,山前人也将关帝生做戏的日子改到农历八月十三。

差不多都无挣钱的家庭几乎没什么叫生活费。所谓生活费,简单地说,火刷(火柴)这是不得免的,火油(煤油)这是不得免的,香烛这是不得免的,所靠就是鸡母生蛋,就是靠鸡母持家。往时收蛋不是像现时透年(全年)都收去孵鸡仔,只有春季正可以孵鸡仔,春季的蛋一个可以卖贵一分两分,平时都是叫菜蛋,收去给人吃的。逐祖(各户)饲鸡母也饲鸡公,鸡公不能生蛋,还饲,如若没鸡公,鸡母生的蛋没"奸",孵不出鸡仔,逐祖(各户)死就得饲,不然蛋卖无价。一个鸡蛋可以换两三盒火刷,火刷一盒两片(两分),菜蛋一个卖五六分。吃烟的"堂仆"(男人)也是靠"媳娘"(女人)饲鸡母生蛋买烟丝。

家庭收入也靠饲猪,不过,饲猪没什么钱挣,还得投成本。饲猪等于积累资金,就是现时讲的储蓄。从猪仔饲到大猪出栏,需要一年,后半年需要投成本,如买豆饼、什鱼干等做饲料,不然猪往往会吃但不长肉,等于白饲。一般家庭没钱买猪饲料,都是饲到一半就卖给别人转饲。所以,最现实可靠的,还是饲鸡母。

(二)"割稻年客"、"挑私盐"

除饲鸡饲猪外,还有少少临时的收入来源,就是到"洋面"割稻、担"私盐"和"担轿"。

孙村位于莆田沿海,缺水少地,播不了多少田(稻田)。莆田的产谷区集中在兴化平原(当地称为"洋面",并以木兰溪为界,分"南洋"和"北洋")。因为地理特征和气候不一样,孙村的早稻总比"洋面"晚熟十天上下。早稻转晚稻,都是抢收抢种,"洋面"田多,忙不过来,需要倩(雇)散工,乡里凡壮年男人,三五成群到"洋面"去做短期散工,"洋面人"称为"割稻年客"("年客"为对亲戚朋友的统称)。一年去两巡,一巡是农历六月去割早稻,另一巡是农历九月去割晚稻,每巡也就十天半月,过后得赶紧回来割"家己"(自己)的早稻。

去"洋田"割稻,各人自带工具,一支镰钩(镰刀),一支松担(双头尖、包铁的扁担)。走四五个钟头,集到涵江("洋面"之大集镇)宫口埕,等于

在那里“出墟”，叫工的人就到宫口埕叫。“逐个”（每个人）都很紧张，顶好是有人现叫，不然还得吃“家己”（自己），还得在街道沿睏（睡）一暝（夜）。因此，“拾帮”（结伴）去七八个嫌稍多，也就三个人最正好，人家可以一次性全叫走。“洋面”割稻，价钱是“一天”一元多。“一天”不是叫一日，而是以面积为准，“南洋”的“一天”是八分稻田，“北洋”的“一天”是六分稻田，因为“北洋”嫌稍远，而且吃食次，功夫重，如中午不得休息，连带还得去曝稻草，甘愿去的人少。“一天”的稻田也不是单个人一日就做了，割了还得从田里担到人家厝里（院内）去，脱谷。新中国成立后，“洋面”人怕有雇工之嫌，也就不敢再倩（雇）“割稻年客”了。

再说“私盐”。盐历朝历代都是由国家专营，当时社会乱，担“私盐”变成普遍。离乡里两公里，就是本省最大的盐（海盐）场，盐场周围几乡的人（称为盐民）都分有盐田，曝出的盐必须统一卖给公家。早期是“北军”（北洋军阀）控制盐场，后尾转为“南军”（本省地方军阀）。“北军”、“南军”都有盐警，也叫税警，有暝（夜）无日带枪巡逻。因为盐的收购价低下，一担一两角，盐民就以稍高价连暝偷卖给私人，这就是“私盐”。“私盐”的意思还包括，一些人连暝潜入盐区，偷挑“盐堆”（已收购的盐堆成堆）的盐。盐警发现后就逐，开枪，打死过人，有时也敢逐到乡头来。

乡里人将偷担回的“私盐”再担到靠近“洋面”的一块固定的开阔地上“出墟”，“盐墟”上有“盐牙”（中介人），“盐牙”不负责帮双方讲价，反正你成交了，就举着一支秤过来称一下，收钱。私下成交就得挨打，“盐牙”其实就是地霸。这样，下贩贩给顶贩，顶贩再贩盐到山里、“洋面”。偷担“私盐”就凭苦力冒险赚少少差价。

“担轿”就是给人雇去做挑夫，主要是到山区永泰去担茶叶到福州、泉州。从乡里走到永泰得两天，从永泰担到福州或者泉州，再走回乡里，这头尾至少得六七天。往时“逐祖”（各家）手头没钱使，做岁开销大，岁做一了，身兜就无一片，无钱的话，元宵就做不成。因此，逐个“堂仆”（男人）岁一过就赶紧走一趟永泰。本来这周围都是“年暝”（腊月）廿四“送神”（送社庙的神明上天）、正月初四“接神”（迎接神明从上天下来），唯独咱乡里提前一日，是廿三“送神”初三“接神”，带连（而且）是初三早天还未然光就开始接，目的就是让乡里去永泰“担轿”的早一日走，以便早一日

回来提前准备正月十一、十二日的元宵。

（三）"三头扔"、"见面合"、"驴打滚"

"逐祖"（各户）克勤克俭，到三、四月"粮尾"（粮食青黄不接），还得借粮吃。往时"粮尾"借粮，之间没计什么"利"（利息）。粮食吃不完的家庭，乡里就两"祖"（户），所剩也无多，又不甘愿背去粜（卖），往时人认为存粮比存钱妥当。粮存久了就变做旧粮，不好吃了，还是愿意借给人，就一个条件，借的人到时得还新粮。后尾，抗日开始，货币贬值，物价波动，人也学精了，讲"利"（利息），有余粮的这两"祖"（户）就开始放高利贷，一"祖"名阿房，一"祖"名"布袋坤"，放债方式不大一样。

阿房粜（卖）余粮，在乡里放钱债，放出后都无净净了，债收不浮，一般借债的人都是家庭"塌鼻"（衰落）。后尾，阿房做稳，连一分都不敢在乡里放，"伊"（他）有一个亲戚在涵江，"伊"（他）就跑到涵江去放，涵江当时时行"插利"，就是按月计息。"布袋坤"一直在乡里放，"伊"（他）放现金的少，主要放粮食。放粮食的剥削量比放现金大多少都不知，比如，三、四月"粮尾"借你一担（一百斤）番薯干，冬下就得还百五斤新出的薯干，五十斤"利"，这名叫"三头扔"。后尾时行"见面合"，一担还两担。"见面合"了还有"驴打滚"，比如，到了冬下，两担没还的话，隔年冬下得还四担。

究其实，阿房、"布袋坤"两"祖"（户）的平时吃食与别"祖"没不一样，只是温饱有保障。这两"祖"田多，但都没雇工，这两"祖"人比别人做得更辛苦，也是有暝无日"头�趋"（埋头）做田。若说"自给自足"，寡（我）看这两"祖"差不多。这两"祖"都稍有余粮，有牛、车（提灌用的水车）、犁、耙，这正合"土改期"划为"上中农"的标准，因为"布袋坤"放债乡里，有剥削量，有民愤，有人诉苦，"布袋坤"这一"祖"就划作"富裕中农"。

（四）"看典"、"典契"、"尽根"

高利贷借粮到还不起的时候，就当田卖地。多数情况下，没有人会一次性把地卖出，只是先"当"一"当"，急难一过，就千方百计将地赎回来，因此，当田卖地分三种，"看曲"就是抵押，"典契"就是可以赎回，"尽根"就是一次性卖断，卖落底。如若不论卖田的方式，起码百分之二三十的人卖过田，因为当时凡是需要集中使钱如讨媳妇、天灾人祸等，大部分人只

能临时卖田解决。

“看典”只是临时口头抵押，“典契”严重一点，就是用地契做抵押，这两种都是“当”。“当”期起码一年，“当”田没定价，你需要急用多少钱就“当”多少钱，田主一般不敢“当”太高价钱，惊到时候还不起，丢了田。“当”期内，田无租，钱无“利”，双方摞平。“尽根”的价钱贵，大概一亩田（水田）值十担（1000斤）米。田地买卖就是私下地契转来转去，先“央”（拜托、央求）人做契，当时乡里只三个人会写契书。契做了了，签名，有的人不会写“家己”（自己）名字，就“央”别人写，“家己”再在人名上画一个圆圈，圆圈里点一点，叫“做圈号”，算是他“家己”的手笔。有的图一个意头，在契书上写“大熟”二字，贺四季五谷丰收。

乡里也就阿房、“布袋坤”两“祖”（户）年间渐渐置些田，一次买一亩半亩。到“土改期”算起来，阿房有十五六亩，“布袋坤”有二十多亩。阿房在乡里买三“祖”地，一共也就四亩六。在卖地的三“祖”中，有两“祖”是因为扎吗啡（吸毒），另一“祖”仅仅因为妇女人不会持家，好吃，将家本吃塌了。其实也不是吃什么山珍海味，就是无时无节买肉吃，常常飘出肉的香味，当时肉的味道最“现”（最易觉察），一乡人都知。

（五）“供纳”

家庭经济危急的人不得已借债卖田。另外相当一部分人家总的说，还应付得去。不过若做大桩的家事，比如起厝（盖房）、讨媳妇，那得及早参加“供纳”。当时没有钱庄，就是靠“供纳”互相支持，等于一批有计划用钱的人聚拢，互借互惠，这中间也有“利”，不过“利”微。

“供纳”一般由十个人组成，其中一人做“纳头”，其他九个人名叫“纳脚”，都是乡里相熟靠得住的人。一年供两季，一共五年。从头是供钱，后尾“逐个”惊钱变无价，就改供谷。供谷的时候是确定早稻收成后供一次，晚稻收成后再供一次，每供一次出100斤谷，全归给当年当季轮到“使着”的某一人。“纳头”类似于召集人，“伊”（他）去找其他人，动员参加，等找齐了合适的九个人之后，大家坐落，议一下，根据家庭计划用钱的先后缓急，确定“使着”的人的次序，叫做“名”，一般“纳头”排做第一名，第一年第二季“使着”的叫“第二名”，依此类推，这叫“议纳”。若议不成，有少数两三个争着想在某一年某一季同时“使着”，就只好抓阄。议定后，“纳

头”就在每年早、晚稻收成后,确定日子,通知各“纳脚”到“纳头”家吃“暝”(晚饭),一般就是煮干饭、豆腐菜汤,大家商量什么日(哪一天)到“逐祖”(各户)厝里去挑谷,有时也根据自愿,“纳脚”之间也有临时调整“使着”次序的。挑谷的时候,“纳头”全程跟着,负责称谷。“纳头”如此辛苦,当然得有一定的好处,好处就是“伊”(他)排第一名“使着”,并且以后九季,每季照样只供100斤谷,其他“纳脚”则不然,“纳脚”在“使着”之后,余下的每季统统必须多供30斤,合130斤,这多出的30斤,算是“伊”(他)付给别人的利息。最后一名“使着”的人,收到的谷也最多。

(六)“角票局”

当时政府办的银行也名“中国银行”,发行1元、5元、10元的钞票,还有铜片(硬币,20片合一角),就是无发行角票。政府允许私人办角票局,有资本有势力的人到县政府去注册一下,就可以发行角票。

凭“中国银行”的元票可以在任何一间角票局兑换到角票,人家一般选择到信誉高、流通范围广的角票局去兑换。城里有一个名“实业银行”的角票局,全县通使,但是一般农村的人不可能特地跑到城里去换“实业银行”的角票。各种角票的发行渠道是通过角票局自办的店铺,角票的流通范围取决于开办角票局的人生意做得大不大,势单力薄的人办角票局,可能经不起风浪,没足够的资本支持的话,往往给人一挤兑就倒台了,因此,人家对他发行的角票可能就无信心,流通量和流通范围也就不可能大。

办角票局的人大部分只发行1角、2角的角票,就寡所见知,当时这一带发行这几种角票,田柄龙发行“民生”,赤岐发行“泉利”、“源利”,平海发行“通商”、“益民”,面额最高的要数“埭头禹”发行的“华通”,有5角票,他有资本,无惊别人来兑。1935年实行保甲制,成立乡公所、镇公所,从此,角票局就渐渐蔫了。

(七)日用

往时人生活,不比现时,哪有动不动就到商店买货。基本上是能自制的就自制,能修补的就修补,不得免的时候正去店面买。往时,看某某家庭有无家底,就看有“年客”(客人)来的时候,是不是可以供出四样“配”(下饭的菜):豆腐乳、酱黄瓜、酱幼姜、炒花生粒。这四样都是自产的。假

如主人跑去“打肉”招待“年客”，说明这家庭没家底，供不出自产的物什来。

食盐，根本无用钱买，挑私盐。吃酒（番薯酒），大部分“家己”烧（酿），番薯自产，酵母也自制，乡里田沿边，生有曲母草，就买少少红曲，烧一担番薯需一斤红曲，几角钱。布，也是“家己”织，除开实在穷苦家庭买不起洋纱、棉花，差不多的家庭，都是拼死织，起头时是织洋纱，进口的，后尾，抗日开始，外来品没了，“逐祖”（各户）就买棉花纺纱，这是织布做冬衣，冬天穿的，“寡”（我）知道当时寒冬有穿毛衫（毛衣）的，乡里就两个人。热天六月衫，是用苎丝织出苎布，苎比麻还韧还细，不少人都在厝（屋）前厝后种苎。鞋，也是“家己”（自己）做的，当然不是“逐个”妇女人都会做鞋，会做的人被不会做的人“央”（央求）做，没用钱聘，今天“汝”（你）给“寡”（我）做一双鞋，后日“寡”给“汝”做几天田工夫。

乡里也有一间店，开在“三教祠”，店名“亨利”，股东有外乡人参加，在这围围几乡（村），算是大店，来买货的人不止乡里。卖的项目多，数字大，比如，卖柴，卖豆饼，豆饼是做肥料和饲料用，一张 50 斤，东北大连产，柴和豆饼都是用船“放”（载）到后海（离村里不足一公里），再雇人去挑回来。“亨利”号也粜米（卖米），卖布，就几种应时的布，也卖酒、糖、火油、火刷（火柴）、草纸（抽烟点火用）、香烛等，还卖花生油，去买油的人都是买一两半两，本来花生油可以自产，但当时种少少花生，没拿去榨油。为什么不多种花生？因为种多了其他粮食就产少了，影响口粮。“亨利”号也可以给人欠账，那叫“草纸账”，且记那里。欠账也得看家庭，没信用的就不给欠。一年收两巡账，七月半收一巡，做岁（过年）收一巡。没钱还账的人等于信用没了，招牌倒了，后日就不肯给“汝”（你）欠了。“亨利”号“暝时”（夜间）当“净聊间”（闲聊处），吃茶，讲闲新闻。1942 年“三教祠”翻建，店也散了。

除店以外，“逐日”（每天）都有人挑货到乡里来转，有挑肉（猪肉）的、挑豆腐的、挑柚柑橄榄的、挑马糕（米糕）的、挑小杂海（蛏、海蛎、杂鱼）的，这是卖吃的，有补箩（箩筐）嫁笠（补斗签）的、补鼎（生铁锅）的、补陶（陶沙锅陶罐、瓷碗瓷盆）的、“磨镜”（修锁、磨剪刀、焊接）的、“移乌移蓝”（染黑布或蓝布）的、挑“烂子担”（卖妇女的装饰品、雪花膏、红头线）的、

挑“糖敲”(小孩拿母亲梳头掉落的头发、牙膏壳、鸭肾皮等,挑“糖敲”的就敲一小块白麦芽糖给小孩换)的,还有收蛋的、看命的、剃头的、杀猪的、阉猪的。不同行当的吆喝声和敲击吹奏声都不一样,比如,杀猪的吹一个螺,“嘟——”;补鼎的敲一个锣仔,“扣扣扣”;补陶的也一个锣仔,破破声,“起起起起起起起起”;“看命生”手里一个牛角,敲敲敲;阉猪的吹笛,声音尖;磨镜的摇一串薄薄的铜片,“起哩起哩起哩起哩”;挑“烂子担”的,摇一支摆当鼓;挑“糖敲”的,一支刀一支锤子,“谦谦谦”。挑豆腐的、挑肉的、挑小杂海的、挑柚柑橄榄的、收蛋的、“补箩嫁笠”的、“移乌移蓝”的都是靠“家己”(自己)喊。唯独剃头的最文静,嘴嘻嘻,都无出声,遇着人,讲一句“五分五分剪,一角一角剪”(一角剪含洗头、刮嘴须、掏耳)。

二、瘟疫

中国乡村缺医少药,乃人所共知。许多人以为,“缺医少药”主要指“缺西医”、“少西药”。其实,即使撇开西医西药不谈,回到传统的中医中药上来,在狭窄的乡村社会空间里,可供应对传染性疾病的本土药方及地方性医疗知识依然少得可怜。尤其在毫无公共卫生体系的状况下,传染性疾病总是周期性地爆发,衍成年度瘟疫。这时,“缺医少药”不仅仅意味着人们健康受损,而是直接导致对大批生命的瞬间无情剥夺;瘟疫的流行也远不止“家破人亡”那么简单,其所带来的“村破户亡”的严重恶果,是今天的人们不能想象的。我问:“政府没有一点办法?”父亲说:“当时的人连政府长得怎么样都不知,无政府。”

(一)“绝户”、“灭乡村”

瘟疫爆发时,有的人家死绝,就是“绝户”。侥幸逃过劫难的家户,出于对瘟疫的恐惧,陆续迁徙他方,村庄息微,即“灭乡村”。

孙村的东南方,有周村。周村是大乡村,村民从事木工,据说光斧头就有 100 多把。周村后来只剩下 5 户,并且迁到邻村去了。还有孙村西边的西埔村,原以李姓为主,李姓也因瘟疫,许多家“绝户”,后来林姓迁入,成了大姓,有的李姓人家干脆改姓林,等于归姓投靠过去。这种事情是常见的,特别是在“国民党尾”(临解放时期)。新中国成立后,有的人家又恢复本姓。

再说孙村。今天的孙村,没有一户姓孙的(相邻的戴村依然清一色戴姓),倒是在西南面的西卓村,有一孙姓人家,就是从孙村迁过去的。孙村有一红砖铺就的约两千平方米的广场,叫"洪厝埕",据说,孙村所在的地盘,以前叫洪村,村民全姓洪,现在依然有一洪姓人家,住在孙村与戴村之间,不过已归属戴村。弹丸之地的孙村,如一方舞台,你方唱罢我登场,而"导演"就是每年都准时降临巡视此处的瘟神"王爷"。不知从何时起也不知从何处来,吴、何两姓先后乘虚迁入孙村,后又有何氏人家所雇的一林姓长工在孙村安家,繁衍林姓。

年近九旬的父亲说,少时听老人讲,孙村也是一个繁华的地方。据来自仙游县的一位风水先生讲,孙村为龙穴所在。村前并排有吴姓祠堂和何姓祠堂,以前凡是有祠堂的乡村,起码出过进士,没祠堂的乡村就是白丁村。据传,出自何姓的两个进士名叫何坤洪、何四堂,都是在朝做大官,因此一直流传一句话,叫"何氏有'前程'"。这两座祠堂,被称为"龙眼";祠堂前有明池(池塘),称"龙喉";祠堂映影于池内,说是"美人照镜";祠堂前还有一个戏埕(平时也可以曝五谷),两座祠堂之间石板铺的巷道直接通到戏埕,称为"龙舌";村前东西两侧各有小土地庙一座,庙后植榕树一株——象征"龙须";庙前掘水井一口——象征"龙泉";村后有一坡地,称为"龙脊",坡地自村后东北方向蜿蜒并趋平至村前正南方,此为"龙尾",龙气就坠聚在那里,孙村的社庙——"永进社"就建在"龙尾"处。从"龙头"至"龙脊",是一条约百米长的笔直的石板路,路沿有杂货店、豆腐店,还有一家客栈,差不多形成"街道巷","透暝"(通宵)有人在喝豆浆,像夜市。这样有风水气的地方,也不敌瘟疫,父亲说,"从我所见知,姓吴的绝户10祖(户),剩15祖;姓何的绝户6祖,剩9祖;姓林的绝户2祖,还有15祖,所以后来姓林的繁衍快,人口与吴、何两姓相当"。1949年之后,"王爷"谢幕,吴、何、林三姓始为孙村常住民至今。

(二)"坏光景"与土医生

发生在孙村的瘟疫主要有三种:疟疾、天花和鼠疫。

村人称疟疾为"背寒",染上"背寒"并不会直接导致死亡,但很难好,拖几个月,有的拖到体弱,人就死了。"背寒"也分三种,一种是"日日寒",每天到一定时限,固定发作,把家里所有棉衣棉被裹在身上,还畏寒。

另外还有“隔日寒”——隔日发作一次和“三日寒”——三天发作一次,都很准时。“日日寒”好治,“三日寒”最重,很难治。当时有一种药,名“唐拾义”,药丸,白色的。后来又有一种药,叫“奎宁”,药饼(片),吃“奎宁”最(有)效果。

再说天花。天花一般在古历(农历)二三月发作,反正元宵一过,逐祖大人(各户家长)就惊天花。得天花的以“稚仔”(幼童)为主,过了十岁就罕见得天花。得天花起初就是发高热(高烧),如果天花出不来,就高热致死;如果天花出得来,热就慢慢退下;出天花就是一身逐处发黑,烂,留下粗脸(麻脸)。对付天花,以前就有种牛痘了,不过不是像今天由政府组织打痘苗,都是土医生下乡,也不是逐个“稚仔”都种,“子儿”多的、家庭困难的就没种。为什么叫“种”?不是今天的打针,而是用小刀刀刃,在左右手(臂)左右脚(腿)上各划三处,共十二处,挑开皮,流出血,用小橡皮管吸点药粉,再用嘴将药粉吹到破皮出血处。种牛痘最有名的一个叫林青云,(县)城里人,他种完后还会回访巡医,看“稚仔”有无反应,有反应的就说有效了。林青云死后,就由北渚(邻村)教堂的传道阿兴种牛痘,收点药钱。阿兴也是城里附近人,他一直种到解放。

造成人口严重消亡的就是鼠疫。每年古历四至六月,鼠疫流行,人死很多,这段时间这种情况,就叫“坏光景”。鼠疫就是老鼠病了,病鼠身上的跳蚤跑来盯人,跳蚤跳来跳去,传染开了。鼠疫的典型病状是身上“浮丸”,究其实就是淋巴起结,高热不退,两三天就死了(直至20世纪七八十年代,妇人在打骂孩子时还常有“浮丸”、“浮双丸”之说)。当时有个回乡的西医王树堂,也给人治鼠疫,他使用体温计,往往一测就是超过40度。中鼠疫的,十个死九个,“稚仔”、中年人中鼠疫的多,老人中的反而少。土医生对鼠疫这一症根本就无药可治,中鼠疫就等于等死。不过也有一些土办法,但根本起不了作用。比如,有的人家挑几担土沙(泥沙),铺在自家的厅堂里,让病人躺在上面,退凉。还有,抓几只癞蛤蟆,用布条将癞蛤蟆捆在病人的肚皮上,过不多久,几只癞蛤蟆的肚皮就全红了,松绑,让癞蛤蟆走,也无见动静,癞蛤蟆也是被热晕了。

父亲说,他七八岁时也中过一次鼠疫,“浮双丸”,腋下一边一个,真是不知差了什么,没轮死,主要是靠叶照给打了一针什么药水,偶然捡回一

条命。叶照是邻近的东峤村人,他经常在孙村的“三教祠”里吃茶聊天。父亲对我说,汝(你)阿公(爷爷)“许时”(当时)也常常“躲”(在)“三教祠”吃茶,跟叶照“相对空”(关系契合),叶照算是社会活动能力强的人,不知他从什么地方学了官语(普通话),逐个人都是叫他“官话照”,在咱这四方围,只有他一个人会讲官话。当时莆田归“北军”统治,“北军”就是北洋军阀,都是一批不会讲莆田本地话的“客人”(外来人),凡是驻沿海一带的“北军”与地方之间的联系疏通,全靠叶照一个人。叶照成了乡绅,他手门宽(交游广泛生活富裕),那针水应该是他从“北军”那里得来的。父亲说,病好后,家里也给叶照买了两尾大鱼,每尾起码七、八斤重,是用粪箕挑去送的。

孙村一带也有几个土医生,都说“急病乱投医”,但那得有钱,没钱想乱投也投不了。邻村戴村有一个中医名戴树,他懂得把脉,懂得开中药处方,以前时代和现时不一样,当时,戴树就是大医生了,大医生都撑架子。人家若要请他,就得租一头马给他骑,不然他不肯走(出诊)。到哪里租马?到远处去租马哪来得及?戴树叫邻居饲了一头马,专门供人租用给他骑。骑马到病人家看完病,还得煮一碗点心(捞面,上覆有炒花生米、猪肉、青菜、豆腐等)给戴树吃,还得给一笔“脉金”(把脉费),一般是 2 元,然后跟戴树回家抓药,一帖药 1 至 2 元不等。这么下来,连同马租,少说得 4 元钱(当时可以买 100 斤大米)。还有另外两个土医生,一个叫“番仔定”,一个叫“八木”,这两个人还会吃鸦片,到了病人家里,得从村里的鸦片馆租来烟灯、烟枪,装好鸦片,让他们躺下抽过瘾后,才开始看病。他们到路难走的村出诊,马都不想骑,嫌颠来颠去,必须雇轿夫,用轿抬到病人家。“许时”(当时)请个正规一点的土医生,比现时请个省立医院的专家来还难。

无钱请医生,那就请神请菩萨。孙村有个土地公附体的童乩名叫阿潘,什么人到他家去“请教”(领教神谕)他都肯,也不收钱,就是事后煮一碗点心送去他家。阿潘焚香念咒,让土地公附体后,就说因为冲犯了何方神圣而致症(病)。阿潘画一张符,也会讨一些药,无非是房前屋后就能找到的七根草、梅花草、豌豆花之类的清热退凉的草药,还叫人在熬药的锅里同时放一两个银器(如银戒指银手镯),然后将符烧成灰,用熬出的药汤

冲着喝。那时童乩少,除孙村阿潘外,隔壁的戴村也有一童乩名叫"洋茂","洋茂"不太愿帮人家忙,说是神灵附体过后很辛苦,气力消耗大,身体吃不消。

(三)"王爷船"

根据童乩传达的神谕,每年之所以会死一批人,是因为每临夏季,就有"王爷船"驾到,"王爷船"停泊在村头,抓人上船,不满载不驶离。据研究台湾"王爷"信仰的康豹说,"王爷"是对各种男性鬼神的尊称,有时是散布传染病的瘟神或疫鬼,有时是死不瞑目的厉鬼,有时是地方守护神。孙村的"王爷"主要是指瘟神。

父亲自己曾逃过鼠疫,也眼睁睁见证童年伙伴死于鼠疫。父亲说:"那时家里受本村恶人欺负,就暂避城里,靠母亲帮人洗衣谋生,我在城里读小学。有一年放暑(假),带了一副扑克牌回到村里,和几个'岁头'(年龄)差不多的'稚仔'有暝(夜)无日打扑克。大概是古历六月初九或初十,月光光,也没点火(煤油灯),一班人热滚,在埕当中打扑克,快半暝(夜)了,月也要落土了,实在没光线了,逐个才肯散班,这中间有一个名叫'乌狗',他要活到现在,也有八十多岁了。'乌狗'家穷,就两小间破房,兄弟又多,'乌狗'暝暝(夜夜)和他阿公都是到别人家睏(睡)。天光后我爬起吃饭,我看'乌狗'的父亲金凤手里拿着香烛,赶紧紧到童乩阿潘家去看菩萨(如"看医生"之表述)。别人问金凤出什么'大致'(对'突发之事'的婉转表述),金凤说'乌狗人热都不知了'。童乩阿潘说,昨半暝(夜)过的时候,'乌狗'走路不小心,脚绊到了泊在本境的'王爷船'缆绳,赔钱领错都不行,王爷硬要抓人。'乌九'一直热昏迷,第三日就死了。鼠疫盛行的时候,也有死里逃生的,有一个人名叫金闪,平时好小偷小摸,得了鼠疫,也没医治,好了。阿潘说,'王爷'已经将金闪捉到船上了,又被'王爷'从船上推下去,说金闪这个人平素时会做贼,不要!"

天花和鼠疫都是在顶半年(上半年)发生,每年夏季将过,孙村就会请法师在社庙"永进社"里"求平安",纸船糊一只,法师边烧船边劝说:"足额了,足额了,不当再装人了。王爷船驶走,王爷船驶走!"今天的闽南一带,仍流行"王爷"崇拜,每年都会举行"送船"仪式,用纸糊一艘大船,上有纸人,然后烧掉,祈求"王爷"来年勿驶船到本境抓人。孙村也有俗语,把可能

倒霉的某人说成“某人将被送船”。新中国成立后,鼠疫不再,但家庭主妇还是严禁“稚仔”六月天到水塘游泳。偶有溺水身亡,村里的童乩就会借神灵附体之际传达神谕,说近来有“王爷船”停泊本境,合乡诸弟子小心。

三、宗族

华南农村为宗族组织发达的地区,有大量的公田,有族谱,有祠堂,有义塾,甚至有防御性的武装。不过,这都需要依托于较雄厚的宗族经济实力。而像孙村所在的莆田沿海乡村,土地资源稀缺,耕地属于“保命田”,根本不可能划出大片田地作为支持宗族公益事务的祭田。所以,孙村的宗族只是象征性的,它并不发挥实际的社会功用,各宗族也有少量的祭田,但从祭田中获得的收益,按父亲的话说,“只够用于‘顾香火’”(在祖先牌位前祭祀)。孙村既无族谱,也无祠堂,更无义塾。

(一)“寡厝现时不肯给汝先”

“乡里”(村内)原只有吴、何两姓。大概100多年前,姓何的有一“祖”(户)称得上“财主”,名“龙三五”。据说“龙三五”“单祖”(一家)占了“乡里”一半的“田”(水田),有四五十亩,另外还有百外(余)亩旱地,雇20个长工,“粗桶”(用于挑粪坑里的有机肥)20担(40个),收谷的大箩筐就有100个,还私家建了一个打谷曝谷的砖埕,埕头还埕头厝,用来临时储谷。其中一个长工名叫林福山,是邻近的赤埔人,这个“后生仔”踏实肯做,“龙三五”大“爱持”(喜欢)他,就给他娶一个吴姓的“媳娘仔”(女孩),给两间柴草间,让他“躲”(在)“乡里”安家。姓吴的也割出一亩好“田”做嫁妆,连“媳娘仔”嫁给林福山。从此,“乡里”就添了姓林的。

“龙三五”“财主”(富裕)是“财主”,不过人丁一直不旺,好几代都是独子单传,他一个独子食鸦片扎吗啡,卖“田”。这个独子又没生出男丁传后,只好从邻村招(入赘)一个来。到“土改期”,“龙三五”家只剩下几块不值钱的旱地。当时,整个姓何的人头不多,各个时期算起来,都是只占“乡里”总人口的“五股一”(五分之一)。早早期的时候,林姓还未然繁衍,姓吴的主要欺负姓何的。姓何的本来与姓吴的相邻而居,因为常常受欺负,有一年六月天,趁姓吴的青壮年大部分到洋面去替人割稻,姓何的连暝(夜)拆厝,迁到宫边(指社庙永进社的边上)去。而姓林的则从长工

林福山开始,一直人丁昌盛,传到第五六代左右,人丁就和姓吴的差不多了。姓吴的就说,姓何的风水给姓林的吃去了。当时主要一项瘟疫,人丁损耗多,姓林的就是传染瘟疫后死得少。

虽然姓林的人口与姓吴的差不多了,不过姓吴的一直看不起姓林的,认为姓林的是"乞食祖"(指其祖先林福山相当于来"乡里"做乞食留下的),因此,总是"压"姓林的,"乡里"主要是社庙永进社年间祭年、元宵、"菩萨生"(神诞)等节庆安排,都是姓吴的说了算。姓何的风头醒醒,清知(清楚)"家己"(自己)人少,对"乡里"的事,不敢"举起头"(出头),就是跟在姓吴的后面。但这时姓林的已经"力度"(力量)大起来了,加上姓林的总共才传到第五六代,关系还清清楚,就比较亲,有团结力。不像姓吴的,时间久了,也没族谱,分不清亲疏大细了,不团结,还有内部相欺负的。因此,姓林的就认为,"寡厝"(我们家)福山子孙现时不肯给"汝厝"(你们家)姓吴的"先"(占先)了,不肯像往时一样权利都无主张都无,什么都是由姓吴的讲。这时,就渐渐起矛盾了,矛盾主要在姓吴的和姓林的之间。就因为姓林的对姓吴的有积怨,姓林的至终在32年(1932年)特故"起事"(挑起事端),有意钻空子,借那一亩嫁妆田(已成林姓祭田)的"吃水"(灌溉)问题,二三十人举枪去逐姓吴的。姓吴的"后尾"(后来)又以同样方式转报复一"巡"(次)。双方不过装一个威,没真正打起来,也没人伤亡。后尾,还是请外乡人来议和。

(二)"讲清"

往时咱乡里没什么宗长,只两个乡老,乡老都是七八十岁的人,天聋地哑,根本起不了作用。吴、林"起事"了,只能靠"讲清"来调解,往时都是将调解人统称为"讲清"。一般做"讲清"都是有头有脸的人,有钱,家庭条件好,有势力。往时取事常常叫"带兵取事",并无真的带什么兵,意思是讲若一方不接受调解,"讲清"就会发动人来以武力支援受冤屈的另一方。"讲清"也常讲一句口头禅"寡有先当印"(惊堂木),意思是宣称他很有威望,必须听他的。有的人也会讲话,也很识道理,不过家庭蔫蔫,没子孙,败败,他就没心思去做"讲清",也没面子,惊人家背后讲闲话,说"汝连'家己'(自己)家庭都做得不昌盛,还敢来讲别人"。

家庭之间、宗族之间、"乡头"(村)之间闹事,经常是势弱的一方去叫

"讲清",等于去呼救,反正"逐个"人都知道周围乡中有哪几个人是"讲清"。有时是不请自到,反正乐意经常出乡给人调解,"讲清"也不是职业,他没收人钱。往时农村调解事情,不止一两个"讲清",遇大型"乡事"(如宗族间集体冲突),一般都是五七八个人,像一个调解团,当然为主还是其中一两个。调解"乡事"的"讲请",肯定都是外乡人,"乡里"人肯定调解不成。"讲清"到人家"乡里"调解事情,不是将冲突双方叫到一起对面谈,而是分别和双方谈,然后由"讲清""躲"(在)中间疏通。"讲清"取事等于现时法院判出。

吴、林冲突,给"乡里"取事的"讲清"人是东峤(邻村)乌荣和田柄(邻村)文光。乌荣在"乡里"(指孙村)属于林姓的"三教祠"里和几个姓林的合股开店,有本钱,会讲话,和"乡里"人特别是姓林的熟;文光是土匪出身,"企营"(设土匪营),后尾(后来)给国民党收编,名为收编,其实是给骗去,枪缴起来。文光虽然没枪没兵丁手下了,不过一个名望还在,他做"讲清"时也就三四十岁。文光的阿妹(妹妹)就嫁到"乡里"姓吴的人家。因为这两个人常给人做"讲清",又和"乡里"关系特殊,因此是不请自到。乌荣和文光先到"三教祠"和林姓的几个头人讲道理,又到姓吴的这边,是在九郎"厝里"(屋内)谈,九郎算有钱的人,他可以先垫钱招待"讲清",因此姓吴的谈什么事情,地点一般都是九郎"厝里"。"讲清"都是有名望的人,因此,姓林的也不敢怠慢文光,姓吴的也不敢怠慢乌荣,假如有人敢怠慢,他就做不了"讲清"。非但不敢怠慢,而且一定得用功招待,烟、茶、酒、糕饼、点心,这是不屑说的,有的事情谈几天,就得三餐伺候,得"办出轮"(指吃完一道菜后撤下,再上一道新的)给人吃。姓吴的有两个头人,其实也是臭人,一个名"清前干",一个名"九试",对"乡事"(指宗族间冲突)最"热滚"(热衷),他好事就是为好吃,"讲清"来讲几天,得办宴,他就跟着吃几天。"乡事"取平了,"清前干"、"九试"、九郎几个人就开始算账,看招待费使了多少钱,然后按姓吴各户的田亩分摊,收钱。

(三)"轮钱粮"

"乡里"(本村)各宗族、各"科头"(房系)的祭田都不多。姓林的就那一亩,是姓林的"开宗妈"(指林福山的吴姓媳妇)的嫁妆;姓吴的比较复杂,没族谱,血缘关系能说得清楚的有"七祖"(指七户人家知道之间是兄

弟关系)和“四祖”(指四户人家知道之间是兄弟关系),其他散散的也有五六户,不知道之间有没有关系,“七祖”和“四祖”之间也不知道有没有关系。凡是能讲得清祖宗的,就有祭田,吴“七祖”有一块两亩多的,吴“四祖”有一块一亩多的;姓何的比较特殊,原有两间佛堂,佛堂都是有主人的,主人就是照看佛堂的“师傅”,子子孙孙照看下去,若绝后了,就由他最亲关系的人接手照看。因此,姓何的遗传有一块一点七亩的田,给照看两间佛堂的主人,不叫祭田,叫“香烟”。

祭田是按“科头”(房系)轮流耕作的,这叫“轮钱粮”。譬如,林福山生了三个仔,分家后就形成三“科”(房),从大仔轮到第三仔,一年轮一个,三年轮一“巡”,这是平均轮;后尾,后代发展不平衡,举例说,到第三代,林福山大仔只生一个仔,第二仔生两个仔,第三仔生三个仔,但都不管“汝”下代“兄弟仔”多少,反正每年还是按“科”轮。这样,林福山大仔的仔,还是可以每三年轮一“巡”,第二仔的每个仔只能六年轮一“巡”,第三仔的每个仔则每九年轮一“巡”。依此类推,到了第四代第五代,“兄弟仔”多的“科头”,有的人完全有可能“一世人”(一辈子)都没轮着“钱粮”。添丁少的“科”,各户轮到“钱粮”的次数常、周期短;添丁多的“科”,各户轮到“钱粮”的次数少、周期长。因此有的人说,“钱粮”常常轮着,既可喜又可悲。喜的是“钱粮”轮着有收入、有钱赚;悲的是,说明这一“科头”人丁没昌盛,蔫蔫,无发展。

“钱粮”轮着的人有义务在年间做这一些事情,“做岁”(过年)送神接神、清明祭祖,都需要在“公妈厝”(共同祖先的旧屋)厅前的中案上摆祭品,还有香烛、“贡银”(冥币)、炮;正月元宵接“菩萨”(神),“暝时”(夜间)在“科头”的公共场合摆“棕轿”的柴火(娱神活动,象征神坐在轿里,抬着跑,跳火);等等。这些一律由“钱粮”轮着的人负责“办差”(采购)。除此开支之外,他肯定还会赚,因此名叫“轮钱粮”。“洋面”(指莆田平原地区)祭田多,“钱粮”轮着,那是一笔很大笔的收入。

(四)“黑旗”、“白旗”

“黑旗”、“白旗”只有听说,“寡”(我)做“稚仔”(小孩)时候,有个玩伴的老爸曾给几个“稚仔”说故事,说他当时参加过“黑旗”、“白旗”相打。“黑旗”、“白旗”相打,那是大规模的。什么“黑旗”、“白旗”?农村派别。

也没亲没戚，传统流传下来。咱沿海地区是“大乡”（大村）属“黑旗”，而“细乡”（小村）属“白旗”。“洋面”（平原地区），乡村都是大大，反正“大乡”对“大乡”，“额硬”（一定）是“一祖”（一边）“黑”“一祖”“白”，什么陂头——后花、江东——东瓜、朱寨——东山……都是“大乡”，常常以“黑旗”、“白旗”名义相打。

咱“乡里”（指孙村）“细乡”（小村），属“白旗”，名叫“十七狗”，就是说，这周围有十七个相结盟的“细乡”。若有“大乡”（黑旗）欺负“十七狗”当中的任何一个乡村，“十七狗”必须联合起来应战。东峤（邻村）在“十七狗”中算稍稍大的乡村，因此被推为“十七狗”的狗头。遇有事情，组织起来也不困难，因为“逐乡”（各村）都有乡老。去参加相打的人，也都不需要用钱雇。打赢，叫齐“加餐”吃一顿，“逐乡”有头有脸的人参加庆功。平时若没相打也没什么联系。因为“白旗”相联系的乡村多，虽是“细乡”，也不见得就给“大乡”“黑旗”占先。据说有一年，“乡里”（孙村）人齐去参加打“黑旗”，差不多打到“洋面”塘下（离孙村约十公里）去，当地人打输，溜跑，“乡里”有人将人家的“牀凳”（竹躺椅）都搬回来了。

“寡”（我）知道的时候，“乡里”（本村）发生一起事情，跟“黑旗”、“白旗”也有少少联系。往时姓吴的一个臭人，名“九试”，将邻村渚林一个名海武的人刺死了。海武常常“躲”（在）“乡里”玩，“九试”怀疑海武和“九试”阿嫂（嫂子）有不正当关系，事前两个也没相骂相打，趁海武没“候防”（防备），“九试”用一支三角锉，对海武腹肚刺了，海武当场现死。渚林“大乡”，属“黑旗”，统（全）渚林人“尽点”（倾巢出动）要来“抢人命”（以命偿命）。这时，邻近几乡属“白旗”“十七狗”的“细乡”（小村）如戴厝、上嶰、山下等也纷纷出动来“乡里”支援，渚林人还没进入“乡里”，看到这场面了，作罢了。好些年后，“九试”的“乃侄”（侄子）名“布袋坤”，给渚林人掳着，渚林人说，海武这一条人命，血债必须得还。后尾，经西埔龙（“讲清”人）取平，“布袋坤”付了一笔安葬金给海武家庭。

四、水利

水利是农业的命脉。其实，水利也是乡土社会秩序的经脉——灌溉水系及用水规则的形成是长期的自然演化和社会博弈的结果。父亲说：

“在完全无政府的时候,水利这一点,‘逐个人’(各人)大自觉。倒是现时,水利变成无政府。”父亲所说的“现时”水利的“无政府”,不仅指政府不管孙村的水利,也指村人用水的混乱无序状态。孙村本来是有一套沿袭数百年的民间用水规则的,“人民公社化”的农业集体经济时期,这套规则派不上用场,农业用水采取集体灌溉的方式。20 世纪 80 年代农业集体经济解体后,家庭又成了劳动生产单位,但以家户为单位的民间用水规则却无法恢复了。自然的生态是脆弱的,社会的生态也许更脆弱,对自然或社会生态链条的任何人为的短期中断,不仅无法以人为的方式在短期修复,而且可能造成永久的生态恶化。

(一)“窟”

“乡里”(孙村)的农地分旱地和田地,旱地无法种水稻,只能种耐旱农作物,如番薯、花生,主要靠雨水解旱。田地简单说就是“田”,凡“田”就可以种早稻和晚稻。“逐坵”(各块)田之间,有“窟”(水塘),逐个“窟”之间,都有“水路仔”(小水沟)相连,“乡里”形成一个水网,暂时塞一下某个“窟”的“水路口”(出水口),某一段“水路仔”就暂时没水,“稚仔”(小孩)就可以“容容易”(很容易)抓到小鱼小虾螃蟹。“窟”有大有细(小)有深有浅,雨水常的年间,逐个“窟”的“窟”水都会装满满。不下雨的时候,一般凡是“窟”,多多少少都有泉水,很罕见到“窟底”干无水。“乡里”的田不足百亩,“窟”有十三四个,论平均数,大概五六亩田就有一个“窟”。“乡里”的地势是北高南低,凡偏北偏高的地方,“窟”比较深,比较大,目的就是多装水,尽量扩大田的面积。

凡大个的深的“窟”,应该是吃水有份的有关“户头”(家庭)齐合挖掘出的,不知道是什么时候挖掘的。合作挖掘的“窟”也有根据“逐祖”(各户)出力的多少、田的多少分配吃水的份量,主要一个精神就是人要吃饭,田要吃水,分分摊,让“逐个”都有一嘴饭吃。“寡”(我)知道“通乡”(全村)只有一个“窟”是属“单祖”(单户)的,他“单祖”挖掘,“窟水”不让别人用,不过多余的“窟”水也流到别个“窟”,“水路仔”相连相调节。

(二)“逐坵田都有窟水相配”

水利这“一味”(这一种东西)自古就有记载在田契当中。特别是田,“逐坵”(各块)田都有窟水相配。这“坵”田吃哪个“窟”的水,吃到什么程

度，水流经过什么“人祖”（人家）的田，这都是在田契中写明的。假如没写明，这契就不完全，田卖给人没人要。

雨水常“窟水”满的时候，它可以自流灌溉到“逐坵”田；通常情况下，田吃水是靠人踏水车，有的田契里就注明这“坵”田吃这个“窟”的水吃到水车搁（搁浅而再也车不到水）为止；剩下的就“窟底”一点了，距离地面也高，就得采用另一种提水工具，一个两边拴着两三丈长绳的桶，两个人一左一右拉着绳，同时弯腰取水又同时使力提起，抛向田头，大吃力的时候，也有另外一个人站在田边“窟沿”，用竹竿（绳子连着桶）帮着提。这是在抗旱年时，水欠缺，当时挖“窟”出力多的人就可以使用这种工具吃水，有这种特权。不管是“开水”（自流）、“踏水”（水车踏）还是提水，都是先来先到，先来先福，先到的人先用水，后到的接着，这规规矩，很罕很罕有不讲道理的人以大压小。自古讲“食水无相欺”，遇着干旱，无份吃某个“窟”窟水的人只要开嘴乞水，即使不肯也得肯，总得给人多多少少水，因为乞水等于乞命，干旱无水谷粒无收等饿死。

每个“窟”都有固定几户吃水有份的人家，平常时一般不大需要去巩固“窟”，顶多惊它淤泥积，变浅。这也不用“耽挂”（担心），往时人做田勤勤，冬天“窟水”一干，“逐祖”就会自动去“窟底”铲土做肥，往时做田没使化肥。铲“窟”土自古没矛盾。

（三）“车尾搁”或“石鼻露”

“乡里”（村内）本来只有吴、何两姓。姓何的比较富，有一人家还雇了20个长工，其中有一姓林的“后生仔”，是外乡人。东家看这人老实肯干，就给他两间柴草间，还从吴姓人家娶媳妇给他，让他在“乡里”安家。再说姓吴的看姓何的如此仁义，也跟着咬牙根，割了一块“正田”（上好的水田）做嫁妆，名“嫁田租”，意思是，“汝”能耕就“家已”（自己）耕，不能耕就收田租，坐着就有的吃。“嫁田租”，这是很罕见很罕见的事情。

这“坵”田，古面积是一亩，“土改期”一测量，也就八分，一般“正田”八分就算一亩。说嫁妆，其实就是嫁一张地契，地契上写明：这“坵”田吃“祠堂沟”（属吴姓人家合作挖掘的大“窟”）的水吃到“车尾搁”。就是说，用水车车不到水为止。其实，这“坵”田就在一个名叫“狗仔圆”的“窟”边，主要水源在“狗仔圆”，但“祠堂沟”是大“窟”，同时，姓吴为表示大方，

意思是,“汝”以后有需要,可以先到“寡”“祠堂沟”这旁来吃水,“汝”“狗仔圆”的水留着慢慢用。

再说姓林的子孙昌盛,大概传至第六代时,人数就和姓吴的差不多了。当时,那“坵”嫁田,已成了林姓人家的祭田,各“科头”(房系)轮流耕作。1932 年“顶”(上)半年和下半年两“巡”(次),吴、林因为这“坵”田的吃水问题“相打”(械斗)。

1932 年古历(农历)5 月,这“巡”是姓林的早有准备,特故要滋事。姓林的扛着一架“丈六车”(一丈六尺长的水车)到“祠堂沟”车水,姓吴的看到后现场制止,说,自古以来地契当中说吃水吃到“车尾搁”就是指“丈二车”(一丈二尺长的水车),“汝”扛“丈六车”来,“祠堂沟”的水等于让“汝”车干了。姓林的说,“汝”地契当中又没规定是“丈六车”还是“丈二车”,因此,“做强”(硬来)要车水。争执当中,姓林的突然间从“乡里”杀出二三十人,有手枪有步枪,枪放响“叽哩咵啦”,姓吴的空手,就跑,跑避回“家己”(自己)“厝里”(屋内)。姓林的也就装一个威望,也不敢真逐入“厝里”。

这事情发生刚了了,就有“近脚”(附近村)的“讲清”(民间调解人被称为“讲清”)来调解。“讲清”说,契当中讲不明朗,没讲是“丈六车”还是“丈二车”,但是契又不能换。现时看,最简单的办法就是在契当中注明“丈六车”或“丈二车”,但在古时,契是不能改的,一改就无效。因此,“讲清”想出一个办法,就是在“祠堂沟”靠“窟沿”的水里,埋一块石条,约讲后日不管用“丈六车”还是“丈二车”,凡“石鼻”(石条角)一露出水面,姓林的水车就不能踏了。

事情还未煞了。那年从古历 5 月到 9 月,一直抗旱,“窟水”太紧张。姓吴的认为“讲清”对姓林的有偏向,决定对姓林的报复一“巡”(次),因此,事先就做准备,枪什么都装(指上弹药)“便便”(妥善),就侍候姓林的什么时候再来“祠堂沟”车水。“讲清”取事后,姓林的认为事情取平了,9 月的一天,姓林的几个人扛着水车到“祠堂沟”,姓吴的大约也有二三十人,从“厝里”(屋内)冲出时就开始开枪,对天开,“做影”(装样子)示威。一批人围到“窟”沿,不讲道理,无论如何将姓林的水车砸了,混乱中姓吴的乘机将原先埋在水里的那块石条也推了,标准也就倒了。这“巡”是姓

林的被姓吴的举枪逐跑,姓吴的也差不多逐到几个姓林的“厝里”才罢休。

又是“顶巡”(上次)几个“讲清”再出来,当时也有争执。姓林的说“石鼻”还未然露出水面,姓吴的知道石条已被推倒了,因此就说等“石鼻”露出,等于一“窟”水给“汝”(你)吃到底了。后尾,还是决定将那块石条用白灰碎石砌在原来位置。

这两“巡”“起事”(闹事),都是一方有准备另一方没准备,双方当场势力悬殊,没真正打起来,也并无伤一个人。名义上是因为吃水“起事”,其实是借口,吴、林两姓一直因为其他“乡事”(村内公共事务)不和。除这两“巡”之外,就“寡”(我)所“见知”(亲历),再无因为吃水问题起冲突的。

(四)“渠道水”

1958 年,莆田也大兴水利,全县出“义务工”,到山区东圳建一个大水库,名东圳水库。一条渠道从水库坝头一直通到沿海地区,有成百里长。不管是抗旱或没抗旱,渠道水“暝”(夜)带日流到“逐乡”(各村)。实在比较偏僻或者地势比较高的地方,渠道水通不到,就属于“渠道水”吃不到的死地方,“做亲情”(通婚)都困难。

因为“渠道水”供应充裕,“窟”水就没像往时一样“受重”(受重视),加上集体化,地契都灭了,“逐祖”(各户)田地都归公了,已经没什么人去分哪块田只能吃哪“窟”水了。单单当时生产队长给社员派工时,还会说今天到“狗仔圆”亩二或到“祠堂沟”亩六去做什么什么,他还是根据往时地契当中的规定,给归公了的“逐坵”(各块)田起名。譬如说“狗仔圆”亩二,就是指地契当中规定这“坵”亩二的田是吃“狗仔圆”的水。

东圳水库管理局下设很多渠道站,分布在渠道沿途,每个渠道站都有两三个领薪水吃固定工资的工作人员,冬闲季节,渠道站发动“逐乡”(各村)人修理本“乡”范围内的渠道。20 世纪 80 年代初期,分田单干,“逐个”(各人)看“渠道水”随时有,“窟”也不大作用了,私心重的人就渐渐填“窟”开荒,“窟”沿种菜,贪图浇水方便。因此,“逐个”“窟”越来越小,加上有了化肥,没人愿意取“窟”土做肥料,“逐个”“窟”也越来越浅了,有的“窟”干脆就被人灭了,填平“起厝”(盖房)。90 年代中期,招商引资设厂办企业,莆田也搞都“火薰”(热火朝天)了,东圳水库管理局就在上游将

渠道水拦着,卖给企业工厂,说好好听,名"优先发展工业"。"逐个"(各人)看渠道水越流越细,来的次数也越来越少,根本无办法保证农业灌溉,有的人就跟村里闹,拒绝交"水利金"。

在"渠道水"已毫无保障的情况下,有的人"正"(才)回想到往时"窟"的作用。可惜现时"乡里"(本村)的"窟"已被灭得差不多了,有一半的"窟"已经无痕迹了,剩下的也七零八落,成了小水洼,"全乡"(全村)总的"窟"面面积应该不足当时的五分之一,根本起不到储蓄雨水的作用,即使一年中有三四次"渠道水"流到,也常常白白流走,没有"窟"去装水。因此,稍微有十天没下雨,"乡里"就闹抗旱,有的人还"播"(指种水稻)少少田,遇目前还算大的"窟"里有水,就从"厝里"(屋内)牵出几百米长的电线、塑料管,小电灌搬到"窟"沿,将大"窟"里的水抽到相隔数百米的小"窟"里存起来,小"窟"里的水就算属他私有,别人不能碰。古时田契规定清清楚,哪"坵"田吃哪"窟"水,现时也没契也没人去记古时的事情,因此都乱了。简单地讲,现时农业根本没法做,好在现时"逐祖"(各户)没靠农业,"后生仔"都出外去做生意了,不然,吃什么"寡"(我)看都不知。

五、"民学"

在一般人的印象中,1901 年科举制度废除之后,私塾便随之渐趋式微,但在孙村,迟至 1949 年新中国成立后,私塾才真正消失。原因很简单,在教育资源匮乏的穷僻乡村,农家子弟进私塾(也称"入孔子门"),并非为了"登科进仕",而是为了读书识字。

父亲生于 1921 年,虚龄 9 岁起入私塾,读了 6 年半。虽是 70 多年前的往事,但他依然记得求学私塾的诸多细节。这些细节,也许有助于我们矫正对私塾这一我国传统教育样式的偏见,并贴近乡土社会底层民众的知识心态。

(一)"民学"、"东君"、"先生"、"学子"、"笔金"

孙村所在的闽东南,私塾称"民学",设私塾馆的人称"东君"(东家),私塾里教书的称"先生",私塾里的学生称"学子",学费称"笔金"(束修)。

由于地少人多,加上地处自然环境恶劣的沿海,所以孙村一带难得一见富庶人家(更不必说宗族了)。方圆二三十里内,只有一间义塾,叫"步

云义塾”,族内子弟读书不花费。即便是收费的“民学”,也不是每村都有。当时农村都没有教官话的“民学”,读官话得到城里,那是为了日后进京考进士。

设“民学”的“东君”起码必须有富余宽敞的房舍,还得相对有钱有势。一般是“东君”的儿子要读书,干脆请“先生”回家,顺便办起“民学”,主要不是为了赚钱。再者,“民学”里“学子”的年龄参差不齐,难免大欺小,有些不明不白的家长就会去闹“先生”,需要“东君”保护“先生”免受家长欺负,所以,有钱有势的“东君”较容易请到“先生”。另外,如果“先生”在“乡头”(如“地头”,指当地)没倚靠,也会被个别乡里人(逐乡都会出一两个这样的人)“设毒”(刁难)。“设毒”不是打骂,主要是专门搜罗一些疑难问题“请教”“先生”,成心要把“先生”问倒,说是要“试‘先生’的墨水”。如请“先生”写“婚书”,往时“大祖人家”(大户人家)才做“婚书”,许多人连见都没见过,一般家庭哪需要“婚书”?就是为了“设毒”“先生”。还有请“先生”写挽联,“乡头”做戏,也叫“先生”写“(戏)棚联”,有的“先生”不会写,就抹黑脸了。

往时,人们都称有文化的人为“某某生”,先后在孙村做过“先生”的有“二七生”、“草降生”、“大妹生”、“公灶生”等。“先生”也不过是曾在“民学”里多浸过几年的人,并无一个取过秀才功名。

“民学”里的“学子”每年一般40至60不等,不过清一色都是“堂仆仔”(男孩)。往时“大人”(父母)对“稚仔”(小孩)读书没要求高高,没要求做官,只要“草纸账”会记,人名会写,票(钱)会看就行了。写契、代笔,是不敢要求这么深的。懂得给人家写联,也不是逐个有读书的都会的。因为要求低,“逐祖”(各家)拼死拼活也要送小孩入“民学”。家庭十分凄惨,从未“入孔子门”的子弟,占不到5%。

再说,入“民学”的“笔金”也不算高。第一年每人1.6元,当时米一担(100斤)的“春尾价”(青黄不接时的最高价钱)是5元,另加20斤番薯干,40斤草。以后则逐年只增加0.4元钱。书是“学子”自己另外买的。钱给“先生”,番薯干和草给“东君”。“东君”需“奉供”“先生”,办伙食给“先生”吃。“东君”挣几十个“学子”的屎尿,“学子”必须在“东君”家如厕。往时人对农业看得重,农业就倚靠有机肥。

(二)“民学”的教材

按“民学”的“授书”(授课)顺序,第一本教材是《开宗》(来自《孝经》),所有“学子”第一堂第一句都是念“开”啊、“宗”啊、“明”啊、“义”啊,就是“开宗明义宗第一”。《开宗》(往时人都叫“开宗子”)授完,就授“四书”,依次是《大学》、《中庸》、《论语》(分“上论·学而”和“下论·先进”)、《孟子》(分“上孟·梁惠王”、“中孟·离娄”和“下孟·告子”)。聪明一点的读了第二年就可以读完“四书”,我读两年读到“离娄”,还有一本“告子”未然读。不会读的读三年还读不完《论语》。“大人”(家长)对“先生”不满的,很少。对“先生”教得好不好,“大人”根本不知道,因此根本不会闹。如若问“为什么我子儿读无”,“先生”就说“为什么别祖子儿会读,难道我多教给了哪个人”。

“四书”授完就授《琼林幼学》,其实“四书”最深,“幼学”很浅,又放在“四书”后面。传统就是这样安排,不知谁规定的。往时人教学根本就不讲什么循序渐进。接着就是“五经”(诗、书、易、礼记、左传)。“五经”完了就完了,没有什么人读完“五经”的,连“先生”也没有读完。据以前说,考秀才也就读五、六年,读到考秀才也没读完“五经”。也有富裕人家子弟读六七年,也根本没学到东西,都说“都还给了先生”。

等到“四书”读完,读“五经”的时候,接受能力强了,有的人自己买《三字经》《千字文》《百家姓》《千家诗》《增广贤文》《启蒙》,作为课外读物,其实是当时的“常识”。“先生”给“学子”授“五经”时,“学子”事先将课外读物翻开,叠在“五经”下面,请求“先生”顺便给授一授。那本《启蒙》,其实是学对对子的,从一字开始学,什么“云对雨”、“雪对霜”,接着是两字、三字直至九字,什么“晚照对晴空”、“三尺剑六斤弓”……对到九字,就可以给人家撰对联了。顺便讲讲,当时的书相当便宜,一本“开宗子”只八片(指八片一分的硬币),《大学》也不到一角,凡“大人”使钱不痛(惜)的,就会给子儿买课外读物。

另外,读三四年后,“先生”会给少数“学子”教珠算,这是重点特殊优惠大弟子,“先生”念及人家读得差不多了,那就教一下“算盘手笔”(懂得算账记账)给人家,个别逐个教,不是集体教。“算盘手笔”大多数人没学到手,当时全村只有两个人真会“算盘手笔”。大部分人会打加减法,会打

乘法的也不少,个别会打多位数除法,而真正懂得应用的就两个人。别看有的人口诀念念有词,算盘子拨得嘀嗒响,叫算下一斤米四分半三十七斤米值多少钱,他就呆了。

(三)"民学"一日

先讲下午。午饭后开始授书。授书不是解释,"先生"也不懂解释。授书只是断句,其实书上也有标点(圆圈),只不过"先生"用朱红(笔)再点一下,就说明已经教过了。授书分两遍,第一遍一字一字授,逐个"学子"也不认得字,只是学发音;第二遍一句一句授,"学子"跟着"先生"读完一句也不知道是什么意思。授书也不是集体授,是逐个授,逐个"学子"的进度都不一样。"学子"捧着翻开的书,走到"先生"跟前,善读的央求"先生"多授一点,"先生"也肯;不善读的惊"先生"授多了,就说"有额了,有额了"(足够了,足够了)。善读的"学子"往往三四本"青书"(新书)同时授,这样进度快。一般的授两本,而不善读的只授一本。"先生"每次一般也只给每个人授一百多字"青书"。

"先生"授完书,"学子"就退下去读,读的时候,常常是大弟子教小弟子。各人进度不一样,没法集体朗读,只能读自己的部分,很大声,习惯了,也不觉吵。什么人会读流畅了,就拿书去找"先生",读给他听。是否继续授下去,就要看这些字句能否读出来,"学子"也得估计在下午剩下的时间里有没可能将授过的书背出来。严厉的"先生",对下午刚授过的书,就要求"学子"念(背诵),不会念的,就"关点心"。所谓"放点心",其实"学子"回家并没有真的吃点心,不过是让逐个人活动一下筋骨。严重的还有"关暝"(指下午放学后留堂,误了晚餐),天黑了,"大人"就会去"民学"领"稚仔"回家。

再讲第二"起早"(第二天早上)。"起早头"(早上)八九点开始念书(背诵)。当时没什么考试,就是要求念书。逐个"学子"到"先生"跟前,背对"先生",将昨"下昼"(下午)授过的书背出来。"学子"人数多的话,一"上昼"(上午)都安排不过来,不可能逐个上去念。"先生"往往只管几个大弟子念给他听,接着大弟子各负责一些小弟子("先生"念及大弟子对自己的帮助,有时会减免大弟子的学费),这样做省时间。念书一般控制在一点钟左右。对不会念的,就"关日头昼"(指中午放学后留堂)。

"上昼"念书一点钟之后,就写字,往时读书,看重练字写字。写字分三种,按次序有写描红簿、写白纸簿、写粉牌字,究其实是从描字到临摹字最后是默写字。刚入"民学"读"开宗子"时,就写描红簿。"先生"坐着,桌上放描红簿,"学子"站在桌边,"先生"保着(抓着小孩的手)写,保笔画笔顺,没有像现在先练什么横竖勾撇。"先生"保着写描红簿时间也不多,"先生"这样算是给"学子"点窍,接下由大弟子教小弟子描。描字大约两三个月,写三四本描红簿。

接着写白纸簿,白纸簿是读到何时每天都要写的。用洋宣(纸)订白纸簿,正宣(指传统中国宣纸)太厚了,不适合。洋宣对折成页,夹在折缝里的是"先生"写的字,"先生"的字体透过薄薄的洋宣,"学子"可以临摹着。"先生"亲自写纸簿书,若叫别人写会被人笑,说自己没能力。字的好坏,是"先生"能力的重要部分。"先生"写的字一般都出自"千家诗",每首诗二十八字,一面纸簿四行,一行八字,一共三十二字,还剩四字,正好写上"学子"的三字姓名,还有"字"字,正好三十二字。

另外还写粉牌字,写白纸簿阶段就同时开始写粉牌字了。粉牌大约现时的一本书大小,用毛笔蘸白水粉写小楷,字迹可以用烂纸湿纸擦,也用手指沾唾沫擦。写粉牌字是默写,写昨"下昼"(下午)新授的书,会念(背诵)之后还要求会写,写粉牌第一年都没有,是第二年正(才)有的。粉牌上都有打格,一横十二格,一竖二十格,一般写不满,只写到半面粉牌。剩下的半面留给"先生"出"对"(指对诗、对联),"先生"出一个对头,"学子"对下句,刚开始什么都不懂,"先生"事先并无教对"对"的规则,"先生"也不懂得如何把文字押韵规则讲出来,都说是"盲鸡相遇",瞎对。刚开始只"对"两字,熟能生巧了,就"对"三字四字五字……对完了"对","先生"就改"对"。这时,有写白纸簿的"学子"就用毛笔,将"先生"改过的"对",在白纸簿的行距间抄写成一副对联,白纸簿不是四行嘛,这就有三道空白行距,除对联占两道外,另一道用来写日期,如"孟春端月三月大上旬初三日",因为每天都写,所以对月令背得滚瓜烂熟。

每"上昼"(上午)又念书又写字又对"对",项目很多,"先生"就没安排时间给逐个"学子"休息。六月天(夏天)"日头"将到了(临午时),"先生"用毛笔在逐个"学子"的手腕上写一字黑墨字,有时候写"敬"字,有时

候写"安"字。"学子"下午回来时,要伸出手腕给"先生"看,看字还在不在,不在的话,就说明中午偷跑到"窟里"(水塘)去洗澡。"学子"也常常偷洗澡,往时没塑料布,就用油纸(破油伞破雨笠上的纸)把手腕包扎紧。有的"日昼时"(中午)在家吃饭时流汗,把字弄模糊了,就哭,不敢回"民学",只好由"大人"陪着去,向"先生"证明并没有去偷洗澡。

顺便讲讲,"先生"对愚笨、不听话的"学子"的体罚主要有两种,对不会写字的,用"先当"(惊堂木)敲手腕;对"做刁"(调皮捣蛋)的,用竹夹打屁股。在孙村做过"先生"的那个"大妹生"最"杀"(严厉),他将破碗捣成碎片,铺洒在地上,叫"做刁"的跪在上面。

(四)"民学"一年

"民学"里一般侍奉"两身菩萨"(指两尊神),一是帝君,二是魁斗(北斗魁星),帝君是神界的"先生",魁斗是给不会读书的小孩点窍。初次入学的"学子"由"大人"陪去,"先生"引导"学子"拜帝君、魁斗,祭品就是各家带一碟炒花生。

帝君的生日是农历二月初三,魁斗的生日是农历七月初七。逢帝君、魁斗生日,"学子"每人出一角钱,由"东君"去办"五果"(斋祭品)。"学子"也要拜帝君、魁斗,一次一对(两人),拜三拜,读得较高的与次高的配对,按授书的进度,"学子"心里都清楚谁的程度比自己高。拜完之后,每人也分点糕饼(祭品)吃。另外,"学子"还买炮(随意,不强调)集中在"民学"放,有钱的,也买了"成元"(一元左右)的炮做热闹。

大多"民学"都有帝君、魁斗的塑像,没有的,就用红纸写上"帝君"、"魁斗"字样,贴在"先生"的案头,"先生"每"下昼尾"(傍晚)都给"两身菩萨"点香烛。逢初一、十五,逐个"学子"早上从家里带一对烛子,一枝香,放在"先生"的案头,供"先生"平时点。唯独初一、十五,"先生"一早就将香烛点上。要是"民学"放假,"先生"回家,就由"东君"点香烛。

另外,每逢"祭暝头"(指传统节日)如清明节、"五日节"(初一至初五之端午节)、"七月半"(七月十五之中元节)和冬至,在节后的第二天,"学子"回"民学"时,各家都用"花篮"(竹漆篮)提去两碗点心(线面上加炒花生、炸豆腐、青菜、煎肉等),一碗给"先生",一碗给"东君"。"先生"哪吃得下几十碗,大部分还是给了"东君"。

"民学"一年"放课"(放假)两巡(次),一般在农历九月初(重阳之前)开始,开学时间为九月尾,有的十月初,假期多数不足月。"做岁"(过年)也"放课"几天,一般腊月廿五、廿六开始至元宵(正月十一)结束。新学年从九月尾开始,有的准备下学年不读了,在九月初"放课"时,"大人"就到"民学"将子儿的桌椅挑回家。当时桌椅都是自带,一人一样,参差不齐,有的用一张高凳当桌子,大弟子一般用"半桌"(类似目前的长方形办公桌)。凡去挑桌椅的,就表明不读了,也用不着多讲什么。

六、"壮丁"

历来皇权止于县治,概因社会管治的技术条件有限,只能以教化统而治之,此谓"简约型治理"。通过战乱征伐建立民族—国家,需要向社会及时而广泛地汲取大量的物质和人力资源,所以,不得不匆忙地将行政权力延伸至基层。其直接后果是,基层行政腐败,社会乱象丛生。父亲讲述的孙村"壮丁"奇闻,即是这一历史背景下的产物。

(一)从"抽壮丁"到"抓壮丁"

"抽壮丁"是指国民政府有选择地从广大青壮年中征兵的通俗说法。"抽"的准则是,独子免征,两个男丁抽一个,三个抽两个,依此类推,总之只留一个男丁给汝(你)顾家庭。起抽的年龄是18虚岁。另外,在学的可以缓役;有"公家"职业的,免役,譬如教师法定免役。

1937年抗日,蒋介石发出动员令,要扩大兵源,遂(就)开始"抓壮丁",无须给汝讲"抽",不管独子不独子。有一年,乡公所下乡,骗逐个人(每个人)说来验"毒",看什么人有食鸦片、扎"吗啡",看见适龄男丁遂抓,假装说是抓去戒毒,其实是抓去做"壮丁"。

寡(我)本来是独子,又在"仙师"(福建省立仙游师范学校)读书,根本不可能轮去做"壮丁"。1939年寡在"仙师"读到第二年,当时"抓壮丁"大盛行,汝"阿公"(爷爷)给催去"仙师""打"证明(开证明),证明寡是在校生。"仙师"校长大"冲狂"(愤怒),不肯"打",说,"汝给抓去的话,寡就马上放汝回来"。

(二)"跑壮丁"

"跑壮丁"就是逃避当"壮丁"。不管是"抽"还是"抓",逐个都是想方

设法“跑”。

“抽壮丁”许当时(那时候),规定18虚岁起抽。“逐祖”(各个家庭)故意让“稚仔”(小孩)等到十五六岁了正去(才去)读书,反正拖一年是一年。也有生了第二个男丁的家庭,为了避免长子给抓去当“壮丁”,干脆将出生没几天的男丁送给无男丁的人家。更稀奇的还有,将脚手自残,都是逃避当“壮丁”。

当时给抓去做“壮丁”,真正是九死一生,靠逃跑回来的没几个,孙村仅仅逃跑回来一个。凡发现逃跑的“现毙”(现场枪决),或者打半死,有的没到部队就死半路。若然死在外,也无人通知,无补贴,像死狗。因此逐个(每个人)惊做“壮丁”。

等到解放战争时,有的青年人跑去参加游击,有地方跑,无法抓。共产党发动群众抗征抗粮,1948年遂陆陆续续劫乡公所,当(算是)“半无政府”,国民党无能了。

所谓参加“地下”(革命)的,不少人当初就是跑出去逃避当“壮丁”,为了维持生活,在外地靠抢做土匪。共产党地下工作,也需要吃穿。隔壁戴厝(村)戴先松是“地下”,他暝时(夜里)出去偷番薯“饲”(养)住他“厝里”(家里)的几个“地下”,他没胆,只好“偷”自己田里的。因此,做“地下”的人不利用土匪也不能维持生存。反正“跑壮丁”、土匪、“地下”“三股合”(三合一),说不清。新中国成立后肃匪反霸,这一批人被列为“四类”,有的被镇压(枪毙)。许当时,这一批人的上级也被打倒,没人出来为伊们(他们)撑腰。后尾(后来),这一批人落实了政策,受平反,算为“五老人员”(老区、老红军、老革命、老地下、老交通员)。

(三)“壮丁替”

简单地说,“壮丁替”就是专门给保长“设贿赂”(贿赂)。

1935年国民党开始保甲制度,保长有一个保丁,是保长的狗腿。甲长、保丁带上面来的人去抓“壮丁”。甲长没什么油水,后尾没人甘愿做甲长,遂一户轮一个月做甲长。许当时(那时)保长是隔壁北渚村的刘文锁,是这一带土皇帝“埭头禹”(详见“孙村的人物”)的“乃甥”(外甥)。刘文锁“起厝”(盖房子)没空,遂叫他堂兄刘仙韬代做保长。本来保长名义上也是需要选举,乡警察所到保里,保里的人还想讨论一下选给谁,警察说

不需要讨论,刘仙韬一票都无也无所谓。

保长将18虚岁以上的男丁全部列出,做编号,譬如1、2、3、4、5……有钱的人家向保长“设贿赂”,保长遂将富家子弟排到后尾几名,编号情况也并无公布。保长权大,决定抽谁就抽谁,因此,给保长求情的人多,无“少少”(一点)势力的人当不起保长。

从头(刚开始时)“替”一个“壮丁”,像有钱人家子弟读书毕业了,给保长两三担谷遂得免“抽壮丁”。后尾遂需要十“大”谷(一“大”150斤),更多的是二十“大”,一般都是到外乡雇人来冒名顶替。北渚村一户人家有五个兄弟,无一个去当“壮丁”,就是靠三大缸黄豆陆陆续续给保长“设贿赂”。没钱的人家遂联合“罢起”(起来),相帮忙,共同出谷请人替“壮丁”。凡是给抽到“壮丁”的人家,得多出“少少”。因此,新中国成立后大部分保长都给“打铳”(枪毙)了。

(四)“卖壮丁”

“壮丁替”盛行时,遂形成“壮丁”市场,“卖壮丁”成为公开。有人买“壮丁”,有人卖“壮丁”,还有人专门做“壮丁贩”。“洋面”(莆田平原地区)人也有跑到沿海来买“壮丁”的,吸毒、赌徒、家穷的人家,专门“卖壮丁”。有的人“一世人”(一辈子)做“壮丁”,叫做“壮丁古”(老壮丁)。本来“壮丁”是限到45岁,“卖壮丁”许当时,超过45岁的不少。

当时接兵部队叫“补训处”,莆田叫第四十六“补训处”。后尾国民党腐败到哪里都不知道,“补训处”的人接“壮丁”到新兵连的途中,有意将一些“壮丁替”放跑,然后跟“壮丁贩”分利。往往是“补训处”的人先期准备好途中“啥生”(怎么)放跑的方案。本来,带“壮丁”回部队,都是将“壮丁”五花大绑,三人一窜五人一拖。譬如这回想放跑50个“壮丁”,“补训处”的人遂找来50担(双)鸡仔“揽”(筐),买几千头(只)鸡仔,一“揽”放几十头“做影”(做样子),叫这50个“壮丁”担着。还故意叫担鸡仔的“壮丁”走得慢,好留在队尾,“放目”(留机会)给逃跑。有一“巡”(次)闹笑话,有几户人家临时急促给“补训处”“设贿赂”,可惜无空(来不及)给抓去做“壮丁”的儿子“讲内中”(道内情),这几个“壮丁”还拼死去“逐”(追赶)先头的队伍。“补训处”的人收了人家的钱,也惊事情败露,就对这几个“壮丁”讲“鸡鸡想食水”,有意让这几个停下,半目睛半目阖(睁一只眼

闭一只眼)放给跑。

给抓去做“壮丁”的,反正都是一些食鸦片扎吗啡的不三不四的人,后尾真正接到部队里的,都是一些“吗啡生”(吸毒的人),鼻流沫涎(吸毒者症状),汝看会“啥生”(怎么)打战?当然兵败如山倒。

七、人物

孙村是个偏僻的沿海农村,也是个封闭的小社区,除那些游走的货郎、匠人进村上门服务之外,村人平时难得与外界发生联系。若个别有人在外做事谋生,村人称为“出社会”。“出社会”意味着见识世面、与大事要人交游、有历练,所谓“盐米吃得比(别)人多”。凡“出社会”的人也被称为“人物”。这些“人物”,既有掩映于日常的有节制的温情,也有并无遮饰的杀戮,有偷生、掠夺者,也有心存善性怀揣向往者。这些“人物”风尘迷离的身影,正叠现出孙村这一乡土社会之外的时世乱相,为“小写历史”提供一个稍稍宽大的背景。

因特殊际遇,父亲在村里读了六年多私塾后又到莆田城里读了三年学堂(跳级读完小学和一年初中),1938 年考取福建省立仙游师范,1942 年毕业。由此,他开始“出社会”,成为“人物”,并和“人物”有过交道。

(一)“周先生娘”

北渚村(离孙村一公里)有一座教堂,牧师名周桂芳,他“老妈”(妻子)也“齐”(一起)做传道,逐个人称伊“周先生娘”。牧师夫妇都是城里人,平时食住也在教堂,因此也请北渚村一个名叫“平海嫂”的妇女煮“三牙”(一日三餐)。汝“阿嬷”(奶奶)跟“平海嫂”熟识,伊(她)就“央”(央求)“平海嫂”去问“周先生娘”,看“周先生娘”愿意不愿意介绍“寡”(我)到城里去读学堂。“周先生娘”当时已经回城里了,伊大热情,叫寡就住伊“厝里”(家里)。

1935 年年初,寡到城里,当时 14 岁,又高又黑,脚上还带银脚镯。“周先生娘”讲,汝“民学”(私塾)也读很多年了,人又高,“不当”(难道)还从小学一年读起?咱齐去试一下,看先生肯不肯给汝跳级。“周先生娘”带寡去教会办的哲明小学,找到校长黄兆生,校长讲:“那就试一下,从三年下(三年级下学期)读。看汝这乡下人穷穷,学费也免了”。当时单个人

到城里读书,食住“周先生娘”“厝里”(家里),伊没收一分钱。读书也免学费,单单付一项“册费”(买课本的钱),也很便宜,英语、自然、国文、算术、卫生、社会、乡土,好几本“册”(书),总共不到1元,大概相当于“籴”(买)20斤米的钱。

当时上课,先生讲官话(普通话),因此,这堂是上什么课,从哪里开始上,根本不知。上课时,看逐个同学熟熟练拿出“册”(课本),问邻座的同学,都不肯讲。班里的同学很多是牧师子女,看不起乡下人。好不容易知道是上哪一本“册”了,到第二堂课,又换一个先生,又不知拿哪一本“册”。寡想,“甚生”(为什么)这个先生来了,又走了,又再换一个来,因为读“民学”(私塾)时一直就一个先生。这种情况大概有两礼拜,两礼拜了(Liao),才知哪个先生来拿哪本“册”,至于上课讲什么内容,仍然不知。“周先生娘”会检查辅导,“逐暝时”(每个晚上)伊都叫寡“今天读一些什么,汝讲给寡听”,“周先生娘”看寡一句都无,大急。还好,邻居有一个“稚仔”,名吴真光,也是读三年,“周先生娘”就问吴真光,问他今天是上什么课上到哪里。“周先生娘”不会辅导的时候,就叫伊“乃侄”(侄子)文谋。文谋有文化,又无事做。“周先生娘”对文谋讲:“‘稚仔人’(人家小孩)什么跟什么都不知,汝得赶紧用用工教。”寡最记得有一回,用官语念“乡土”课里的一句话,文谋怎么教,寡怎么学,就是念不下来,差不多去了一个钟头。“乡土”课的内容是福建的风土人情,那一句是讲明末抗击倭寇修砌堡,其实就七个字——“都有明末的土堡”。

每礼拜四堂英语课,自然、卫生、社会、乡土、体育、音乐、图画,都是每礼拜两堂,其他的课时属算术、国文。当时,“逐起早”(每天早上)都有早试,每日抽一科,只出一个题目。从哲明小学校门入,就是礼堂,礼堂“门嘴”(门口)竖一块黑板,写看“今天早试”,“下底”(下面)具体列明一年是什么科什么题,二年是什么科什么题……,为了早试,逐个学生都是提前到学堂,看了早试题目,就赶紧到教室翻“册”复习、念。先生在第一堂课之前十分钟,闭卷早试。

学堂跟“民学”的讲课方式方法、内容,大不一样,譬如学堂里的国文课,都不是文言文,也无做诗出对作文。但当时寡就警觉到,好像读“民学”几年对读学堂大有帮助,就是字认得比别个同学多,背诵的功夫也比

别人好。再加上“周先生娘”“逐暝时”(每个晚上)督促辅导,三年级下学期期末考试,寡得了全班头名。寡将分数单拿给“周先生娘”看,伊欢喜得跳起,拍双手讲“可怜货”(溺称)。

临开学时,校长找到“周先生娘”“厝里”(家里),讲“这稚仔也大个了,不如下季直接去读五年”。“周先生娘”半问半动员寡:“汝敢不敢去读?不然,横直去试一下。”结果,五年上、五年下考试,寡都是得全班头名。

“周先生娘”顾寡食顾寡住,“逐暝时”(每晚)督促寡学习,足足“年半”(一年半)时间,无亲无戚,无收寡一分钱。五年级放暑假时,汝“阿公”(爷爷)、“阿妈”(奶奶)在“乡里”(指孙村)遭人“设算”(暗算、陷害),同时也为了照顾寡继续读书,就搬到城里来租“厝”(房)住,寡也离开“周先生娘”。等到小学六年毕业寡得到全县会考头名,寡想讲给“周先生娘”听,跑去找伊,就再也找不着了。

(二)展如

1936年夏季,刚搬来城里时,生活大困难。“厝租”(房租)从头是每月5元,后尾是8元。汝“阿妈”(奶奶)给人家洗衫(衣服),汝“阿公”(爷爷)从城里挑茶叶到沿海乡下卖,挣些钱日用。偏偏这年暑假,寡是从“耳空”(耳朵)痛“起鼓”(开始),牵到整个右手膊肿痛,从头是请一个土医生名九细,他开青草药,弥(越)涂弥(越)肿。汝“阿妈”遂带寡去“圣璐珈医院”(教会医院,今莆田医院前身),医生看了,认为这是无名肿毒,无法治疗,讲“这右手得锯掉”,还得“使大票”(花大钱)。寡想,手锯了“当”(等于)死,连药都无要就走了。

汝“阿妈”牵着寡,边走边哭,遇着一个人,大概50岁上下,他停脚问:“汝这个婶妈甚生(为何)一路哭啼啼”?知道情况了(Liao),他牵起寡的手讲“就是汝,不然,齐(一起)来试一下,寡也不敢保证”。他带进“墿沿”(路边)的“展如医院”,才知道他就是大医生陈展如。展如原是国民党部队的军医,他是城里人,就开了这个私立医院,医院不大,是西医,一共就四五个医生。

打了针,要了药饼(药片),问多少钱。展如讲:“罢紧(不要紧),汝这也是穷人,等治疗好了再讲。”从此,寡逐日(每日)都去打针拿药,记得去

了13趟。有一“暝时”(晚上),至终出脓了。第二天,展如按一下伤口就挤出一粒像海蛎一样的物什(东西),拢总42粒。出现三“位”(处)“空嘴”(伤口),展如拴进药线,就是黄药水浸的纱布,塞了多少都不知,换药换了一礼拜。前后二十“外”(出头,多出)天,终于慢慢愈合了。最后结账,一共十元零三角,展如讲:“就算十元。这对有钱的人,收十倍也不算多。”

读六年级时,寡跟展如的仔陈文雷同班,有到他“厝里”(家里)“搭聊”(玩),展如记得寡,还问到寡的手。

(三)嘉度

嘉度是城里“陈协兴”茶叶的老板。当时莆田主要卖三种招牌的茶叶,“建利”、“魏德明”、“陈协兴”,这三“祖”(家)相竞争。“建利”畅销沿海地区,“魏德明”靠包装,外包装用描花的漆木盒。“陈协兴”属新招牌,也想打入沿海农村市场,汝“阿公”(爷爷)就专门给“陈协兴”担茶叶到沿海农村去“放店”(批发给乡村小店,售出后收钱),回城里时,顺便沿途收鸡蛋回来卖。一趟担两木箱,每箱144包茶叶,每包二两半,零售每包一角零四片(0.14元)。“陈协兴”为了做广告促销,凡中间商担走一箱茶叶,就另外送五包,不过这五包不能拿去卖,必须送给沿途的小店,让人家免费品赏。有一回,老板嘉度派他第三仔春松到沿海农村小店调查了解,发现很多中间商都将这每箱随送五包的茶叶卖给别人,唯独汝“阿公”听“陈协兴”的规定,无贪污这随送的茶叶。从此,老板嘉度就认定汝“阿公”做人讲信用。

1936年夏季,准备读小学六年级的时候,莆田县凤山中心小学校长吴良英来动员寡到凤山读,她讲“哲明小学免汝学费,寡也免汝学费”。当时有小学会考,城里几个好的小学都是相竞争,争好生源。哲明小学校长知道后,威胁寡讲“假如汝跑去凤山读,汝得将三年下、五年上、五年下三季的学费交还了才能走,不然,寡叫警察局派警察来抓汝”。凤山小学校长吴良英就进一步表态:“汝给抓去,寡给汝放出。”她大伯黄忠良是省参议员,在城里是一个大乡绅。寡转到凤山小学读六年。1937年夏季毕业会考,寡得全县头名。凤山小学派一个“校丁”送来一张“报轴”(喜报),内容寡还记得:“恭报贵府先生吴玉森,蒙莆田县县长夏、莆田县教育科科长

郑、莆田县凤山中心小学校长吴,会同试验合格,成绩第一。本校校工喜报”,“校丁”硬硬要求给两元钱做“报喜”的“红封”(红包),汝“阿公”讲“寡给‘陈协兴’担茶叶放店,两箱百外斤重,来回走两日,都挣不到两元,现时手头实在无两元钱”,后尾是一个“厝边居”(邻居)名春芽,她出来讲和:“人家穷人出身,有一元可以了。”

再讲全县小学毕业会考,榜出县政府“门嘴”(门口),“陈协兴”老板嘉度也知道了,他对汝“阿公”讲“想不到野草丛里出了一支档柱。罢紧(不要紧),后日‘稚仔’(小孩)读书有困难,寡这且支持”。

会考了还必须参加初中升学考试,当时城里只有这几所中学,公立的莆田中学(今莆田一中)、教会办的哲理中学(今莆田二中)、莆田籍国民党元老陈爱湖创办的私立砺青中学(今莆田四中)、咸益女子中学(今莆田九中)、东山职业学校(五年制),各个中学单独出卷,考试时间也错开,学生可以同时报考几个学堂。寡同时考上了莆中跟哲理,后尾才知道还给保送到砺青中学,保送无使钱交学费,就读了砺青。寡是砺青十四组(届),物理学家林兰英的“乃弟”(弟弟)林文豪是砺青十三组,比寡早一年。

寡读砺青读了初一上,初一下刚读几日,1938 年年初,日本仔的飞机就飞来城里滥炸,东山职业就给炸了。其实当时福建还未然见日本兵,逐个人惊,又拆城墙又掘路,城里人也跑避到乡下去投亲靠友,所有中学都疏散到山里(莆田山区)。砺青中学迁山里白沙,要求学生自带蚊帐、棉被,寡无钱买,就没去,“一厝”(全家)从城里迁回“乡里”(孙村)。看日本仔暂时没什么动静,1938 年秋季,学堂陆续搬回城里,咱“一厝”(一家)又搬回城里,寡回砺青注册初二下。才读“月几”(个把月),就遇着仙游师范招生,在莆田收 14 名,有同等初中学力的都可以报考,寡就偷跑去考,发榜“躲”(在)县政府“门嘴”(门口),寡又是排头名。

当时读师范无使钱,寡“滚滚”(热滚、心切)“卜去”(要去)读,“陈协兴”老板嘉度不肯,他讲“这人是大学的料,读师范挫折人才”。汝“阿公”(爷爷)讲“寡这家庭哪有钱培养他去读大学”,嘉度讲“寡出一千元给汝买他,由寡培养,后日他挣钱给汝使(花),寡不靠他挣钱”。后尾,汝“阿妈”(奶奶)不肯,寡仍然读仙游师范。

“一厝人”(一家人)“躲”(在)城里头尾五六年,生活费就靠汝“阿公”到“陈协兴”担茶叶,因为常常入不敷出,就逐渐将收回的货款拖来使,欠账“陈协兴”。后尾,汝“阿公”岁头大了走不转动,就歇了。1942 年夏季,寡从仙游师范毕业,到“陈协兴”去还账,账算了知道这几年累积欠账 2600 多元,寡准备还钱,嘉度大仔名春声,春声讲:“现时钱贬值了,也算不成。寡厝(我家)阿尾(小弟)年冥(年底)卜(将要)结婚,汝乡下出‘地生’(花生)油,这样,汝油担十担来。”这时,嘉度走出,嘴嘻嘻,讲:“春声是跟汝开玩笑。假如有候防(心理准备)汝厝(你家)还这一笔钱,就不可能几年无去相找,汝老货(你父亲)实在讲信用。2600 多元的确不是一笔小数字,不过,钱需要逐个人分分挣分分使(应该让众人都有钱挣有分花),叫汝老货有闲上来搭聊(聊天),钱的事情不屑讲。”

1947 年春季,寡又到“陈协兴”探望嘉度,单单看见嘉度的第三仔春宣,店面也萧萧条,也并无一个伙计。春宣讲“老人已经走了(逝世),春声(春宣的哥哥)也走了。现时是戡乱时期,汝赶紧走吧。”解放了,听城里的同学讲,嘉度第三仔春宣也给打成“工商业家兼地主”,1951 年镇压了。

(四)“仙师”

“仙师”的全称是“福建省立仙游师范学校”,向永春、德化、大田、安溪、南安、同安、晋江、惠安、莆田、仙游、永泰、福清 12 个县招生。“寡”(我)是 1938 年秋季入学,属第二届。第一届只收一班,50 人;第二届收两班,110 人。寡读的是本科,就是初中毕业了(Liao)考来,读四年。后尾(后来),“仙师”同时间收“普师班”和“讲义班”。“普师班”就是普通师范,初中毕业考来,读三年;“讲义班”也称“速师”(速成师范),分甲种、乙种、丙种,甲种是初中毕业考来,读一学期,乙种是小学毕业考来,读两年,丙种招收的人数最多,是初中毕业考来,读一年。到第四年寡临毕业时,在校学生将近一千人。当时,女生很少,每个班至多五六个女生。

从莆田县城到“仙师”所在的仙游县城,八铺(40 公里)路程,去时都是步行,实在走累了,就坐一小段“猪屎夹”,人坐在一张竹椅上,一前一后两人抬走。寒暑假回莆田时搭溪船,沿木兰溪顺流,起早走,“下昼时”(下午)到。寡只坐过一回汽车,是 1938 年秋季去入学的时候。寒假回莆

田,就没汽车了,因为公路给毁了。1938 年,为了抗日,惊日本仔来,主动破坏,掘公路。当时掘公路是一段一段毁,每段十来米,掘去一半路面,譬如这段是掘左旁的一半路面,紧接着的下一段就掘右旁的一半路面,就是另一半没掘的路面也无相接,无办法驶车。

除“册费”(书本费)外,“仙师”无收学生一分钱,对成绩好的学生,每学期还发给“奖书券”,可以直接用来买“册”。四年下来,寡共花费 83.4 元,主要是零花、寒暑假路费。“仙师”开设的课程有语文、数学、物理、化学、历史、地理、动物、植物、生理卫生、教育心理、教育概论、教育行政、教材与教法。寡记得教育心理、教育概论两门课介绍了一个美国教育学家叫杜威。“仙师”其实是实行军事化的管理。头两年还不大严,主要是“童子军”训练,有教材,有一个“童子军”教练,名曾建修。还统一穿黄色的童子军制服,寒天再冻也是穿童子军服,男生短裤女生短裙。头两年伙食很好,每桌四菜一汤,干饭,强调“卫生食”,每个人用箸(筷子)夹菜到自己的汤匙,送入嘴的只能用汤匙。后两年因为抗日,供应紧张物价波动,伙食就很次,甚至连课本都开始买不着,寡记得“教材与教法”、“教育行政”、“生理卫生”三门课都无课本,得事先将内容抄到黑板再讲课。

第三年开始,就正式过准军事化的生活,全校有四男一女五个教官,都是莆田人,也都是从国民党部队转来的。教官主任黄凤绪原是营长,教官李捷高是国民党 80 师的一个连长,还有一个陈逸章,原也当过排长。除上师范课程外,还上军事课,每礼拜落操场上两节课,落讲堂上四节课,上“步兵操典”,讲步兵编制、生活、作战、利用地盘地形。制服已改为一身黑,还戴黑帽、扎绑腿。六月天落操场或落讲堂,天时再热,也必须戴帽扎绑腿,皮扣带、风纪扣不准解开。寒冬天时再冻,也必须到溪沿用溪水洗面。教官常常特故选严寒的天时,连“暝”(夜)紧急集合,一吹号,不准点蜡烛(当时没电灯),逐个人赶紧黑暗摸,首先保证着装完整,再叠被打背包。平时一日“三牙”(三餐)也是军事化,逐个人先将饭菜准备便便(妥当),围坐桌子等着,教官哨一吹,就限五分钟,得赶紧食。

另外,每“起早”(早上)都有晨会,所有学生集中到操场听校长、教官主任训话。学生都在操场了,这时教官就到各个学生宿舍去检查内务。每个宿舍都有发两块木板,供学生在叠被时用来修正被子边沿叠得齐不

齐直不直,此外地板上不允许落一根草,因此逐个人寒天也就一张席铺在竹床上,不敢垫稻草,师范学生一般都是穷苦人家出身,很少有人在席下铺棉胎的。每“起早”的晨会一般十五、二十分钟,主要讲当天任务、注意事项。唯独“拜一”(星期一)无晨会,是集合操场做“总理纪念周”,用整整头一节课的时间,先是唱“党歌”,什么“三民主义吾党所宗”,还唱一首“总理纪念歌”,什么“我们总理首倡革命,革命血如花”。校长领读“总理遗嘱”,到后尾,逐个学生都背熟熟。校长还领读“党员十二守则”,什么“忠勇为爱国之本,孝顺为齐家之本”。

当时,“仙师”也大发展“三青团”(三民主义青年团),校长余震兼“‘三青团’兴化分团部”(莆田、仙游两县亦称兴化)副书记。大概是从福州派来一个“三民主义青年团”组织员,名林维良,后尾又来一个年轻的组织员,名郑元清,他是寡读哲明小学时的同学,目的就是从学生中发展“三青团”。刚开始时还大严格,一个班只吸收两个人。到后尾,反正由班主任统一报名,也没考察,有的人“家己”(自己)也不知已经是“三青团”团员了。也有人来动员寡,寡没参加,主要是有一“暝时”(晚上)教师教官开会,讲要修一条路,由准备参加“三青团”的一批学生去承担,而且确定“五四”青年节那天搞入团宣誓。“五四”青年节那天放假,有一个同学名谢元富,他体弱无法做体力活,他来找寡,讲“咱齐(一起)溜跑”,两个人就齐去游学校后的丽山和尚寺,等于讲,逃避宣誓是为逃避劳动。回来后当晚,给郑元清叫去,批评大严厉,讲汝(你)这是叛变,后日其他人发生什么事情就找汝这两个人负责。当时虽然成班成班人参加“三青团”,但表面上还是属于秘密参加,郑元清的意思是讲因为汝没加入“三青团”,等于有可能将加入“三青团”的人透露出去。

除“三青团”外,还有地下党(共产党)活动。寡记得是第三年的时候,有人在寡“睏”(睡)的铺(床)头偷放了一本小册子,册面写“毛泽东与朱德”,寡不敢看,就跑到木兰溪溪沿去偷看,字是用蜡版刻的,内容讲穷人联合起反饥饿。

(五)闹学潮

寡读私塾时就学会“打十番”(二胡、笛子、琴、三弦等十种乐器合奏的民乐),到了“仙师”,四、五个会“打十番”的同学就常常聚合自娱自乐,

后尾，“仙师”出钱买全了一套乐器，叫寡去组织，讲是为了发展“国乐”。另外，“仙师”每礼拜出一期墙报，也是由寡负责抄写。因此，第三年寡就当了由学生推选的“学生自治会”主席，带头闹了一回学潮。

入学第三年，就是1941年，抗日紧张，“仙师”迁到乡下，那个村名叫石牌兜。教室、宿舍都是设在“人家厝”（民居），厝很大，好几进，一座厝可以容纳400人。趁搬迁机会，校长余震将原来一批“校丁”（伙夫）换了，余震是仙游度尾人，他就全部请度尾人做“校丁”，一共11人。这一批“校丁”倚靠余震，态度绝顶恶劣，比教师、教官还威风。当时，学生中常有人得“背寒”（疟疾），开水食了（Liao）了，就向“校丁”乞点米汤，舀一滴都不肯。“校丁”还私饲十五二十头猪，饲料来自食堂的剩饭剩菜，卖猪的钱又归“家己”（自己）。“校丁”特故将米饭煮得糊糊，不大像是给人食的，学生往往食不下，就倒了。当时煮饭用一个大“鼎”（锅），一“鼎”可以煮四五十斤米，“校丁”还特故煮焦，就一桶一桶刮给猪食。因此，学生跟“校丁”大结怨，教官对“校丁”狐假虎威也大有意见。

1941年冬季，“冬至冥”（冬至夜），“校丁”只跟余震打了招呼，就全部跑“去厝”（回家）做冬至。寡将情况报告给教官李捷高，经他证实了（Liao），他马上吹哨集合三、四年级的学生，路上三个人一行三个人一行，连“暝”（夜）杀去捉“校丁”，等于军事行动。凡拍门不肯开的，就强行踢入。11名“校丁”全部绑起押回，集合操场，点上汽灯，李捷高当场宣布罪状，他讲“咱这是军事管理军事训练，是过军事生活，伙夫没向教官请假就溜走，属于临阵脱逃。假如有情况又无伙夫，等于没法行军，后果不堪设想”，讲了（Liao），就命令学生举竹担（竹扁担）对“校丁”“开大板”（打屁股），逐个“校丁”叫天叫地。校长余震也赶来，讲“李教官，什么‘大致’（事情）”，李捷高讲“现在没空跟你说”。从此，教官与余震，或者讲莆田势力与仙游势力之间就“有痕”（出现明显分裂）了。

有一“暝时”（晚上），开校务会议。因为学校办公厅的楼下就是学生宿舍，“人家厝”（民居）的木楼板不隔音，开会的内容可以听到大概。余震宣布准备扩大操场，开辟一块凹凸不平的坡地，他主张动用学生，而且还得自备工具。莆田籍的教官、教师认为，这项工程劳动量大，而且外地学生在当地借不到工具，也不可能叫他们步行四五十公里“去厝”（回家）

拿。余震讲“反正学生想办法,不想回家拿,那就要他掏钱买工具”,会开到十二点过,他做强宣布这个决定。当时学生睏(睡)双层铺,一个班睏一间,寡马上将本班班干部跟隔壁四年级乙班的班干部唤醒,齐(一起)商量对策。大家本来就对伙食大不满,因此决定这回无论如何挡住余震,办法就是第二天头一节课敲钟上课照常,敲钟下课了就不再入教室,罢课一天。寡叫四年级班干连“暝”(夜)去通知其他年级的班干。第二日,罢课成功,学校秩序大乱,余震开始追查什么人发动罢课。寡班级有一个名林金定,他跑去做叛徒,将内中底细向学校训育主任戴勋检举。第三日,还无复课,到了“暝时”,训育主任将寡带去关禁闭。教官李捷高出来干涉,他讲“学生等同于士兵,如何处理必须经过教官同意”,因此,关了一天也就放了。余震准备开除寡,莆田籍教官不同意,认为开除了将越闹越不可收拾,后尾,贴出布告,给我记大过处分。

这时,语文教师林铜为寡鸣不平,他起草一份“上告书”(上诉),向省教育厅厅长郑贞文揭发余震劣迹,由寡领衔签名,还有十五六个班干。郑贞文下来调查,余震寸步不离,摸不到实情。后尾,又上告到省政府主席刘建绪,刘建绪也特地到“仙师”调查,余震紧张,事后听讲他通过“三青团兴化分团部”主任黄俊英的关系,拼命到省里活动,事情也就不了了之。

(六)“埭头禹”

“埭头禹”正名叫谢禹臣,他是埭头(孙村所属的镇公所所在地,距孙村约五公里)人,名声大,因此叫“埭头禹”,也号称“埭头皇帝”。“埭头禹”早期不务正业,曾经给人叫做“流禹”(流氓习性),他前一段历史可以算为“臭底”。后尾,他才修善,变做正规。

当时,埭头附近的平海,出几个大土匪,牛练、牛中、牛和、牛柏四兄弟做土匪头,“埭头禹”跟着做“脚手”(手下)。1931年左右,莆田县县长李万钟曾经亲自挂帅到沿海剿匪。1932年,蔡廷锴十九路军入闽后,也下来剿匪,埭头驻防两个排。十九路军找“埭头禹”齐合作抓牛练,“埭头禹”答应“反变”(背叛土匪帮),牛练给围着,牛练的头给铡下挑回埭头。后尾,蔡廷锴在福建成立“中华共和国”,还建了年,叫中华共和国元年,等于跟国民党对立,国民党也想扑灭十九路军,“埭头禹”大概也看出这种形势。当时正正好,驻防的十九路军两个排,其中一个排下乡剿匪,单单一

个排留埭头,“埭头禹”将这个排长请“去厝”(到自己家)吃酒,酒吃差不多了叫人将排长捆起来,他手下有一批土匪帮,排长给押到后海沿(靠近孙村和埭头的小海湾)去“青埋”(活埋),一排的枪都给“埭头禹”缴走。十九路军好枪械,“埭头禹”主要中意这一批枪械。往时地方乱,枪械好就讲有话(枪好势大),“埭头禹”靠这一批枪发家。后尾,国民党收编“民军”,他这一批枪又给国民党缴走。

枪没了,毕竟“埭头禹”“躲”(在)埭头已经是有名望有头脸的人物,他也开始跟政府齐“交结”(非勾结,而是交游结识)。当时莆田全县设六个区,埭头属第四区,埭头设镇,“埭头禹”给选做镇长。镇长由保民代表选举,一个保的范围跟现时行政村差不多大,一个保一个保民代表。当时也实行一个镇选一个县参议员,“埭头禹”也给选做县参议员,他“躲”(在)县里也算有地位了。“埭头禹”这个人大有“把握”(活动能量),埭头墟兴起,就是他“把握”出的。埭头当时没店没市场,只有临近一个赤岑墟。“埭头禹”就去调集周围有钱又有交游的人“齐合”(合股)在埭头开店,做生意的人也需要倚靠他,没关系的话有钱也“企不在”(站不住)。第一间店“号”(名叫)“建兴”,店开很大,按现时起码得投百八十万。“埭头禹”凭势力将“建兴”当中的股金拖出,又找别人合开另一间店,他在“建兴”的股份变做空股。他如此“大蛇退壳”,又连续开了“万兴”、“协顺”、“新协顺”三间店。鼎盛时期,“埭头禹”还自己成立角票局,发行角票,面额达五角,自号“华通银行”,在埭头一带流通。从此,埭头给做繁华了,什么旅社、杀猪店、打铁店、剃头店、海产市场,小店不计其数,赤岑墟也就蔫了。“埭头禹”还到“顶至”(上级,指县里)去“逐”(跑关系),在埭头办了一个水产学校,相当现时中专。1936 年间,“埭头禹”还牵头修了一条从埭头通往北高的大约六七公里长的公路。

1950 年,“埭头禹”以恶霸罪名给抓起来,关埭头,没多久,有人将他偷放出,他跑去台湾。

(七)与“埭头禹”之交道

“埭头禹”“家己”(自己)并无识一字,但对学堂、教育大重视。1942 年夏,“寡”(我)从“仙师”(仙游师范)毕业,县里还未然分配,放暑“到厝”(回家),就约三个同学到埭头的另一个同学“厝里”(家里)“净聊”

(玩)。"埭头禹"听人讲有几个刚毕业的师范生"躲"(在)埭头聚会,就亲自找到同学"厝里"讲,"汝侪(你们)打算哪里做?""寡"(我)讲"等县里派令","埭头禹"讲"派令是派令的事,如若埭头,汝肯'躲'不肯'躲'?肯的话,不使(不需要)派令。"当时,大部分小学都是属于保民学校,是"初小"(一年级至三年级),埭头中心小学是"完小"(一年级至六年级的完全小学),学生也有400多人,几个同学就答应留埭头小学。

一个多月了,陆续有其他小学的校长找到寡,讲"汝是分配到'寡厝'(我的、我家)学堂,赶紧走",原来县教育科已经发了派令。"埭头禹"直接到县教育科去改派令。这几个同学头几个月的伙食都是由"埭头禹"家庭办,吃饭也无交钱。当时,埭头镇有警察所,遇纠纷,就由警察所判。凡没道理的一方,就罚他钱。"埭头禹"将这些钱存着,连同从埭头墟抽的税收,集中给埭头小学使(花),主要用于建宿舍,买铺床,开始收四年级至六年级的寄宿生。

刚开始除教六年级外,"寡"(我)还做民教部主任。当时小学设小学部和民教部两个部,民教部没有教师,是由小学部教师兼。民教部就是负责全镇的扫盲教育,教师上课都是义务的。当时小学生到下午四点后只安排活动课,没使用教室,因此,民教部的课都是从四点开始。来参加扫盲班的都是附近的一些壮年人,每天下午上一个多钟头,课本也是统编的扫盲课本。民教部也到"下底"(下面)的保民学校去组织"民校"(扫盲班)。就埭头中心小学的两个扫盲班比较正规,其他的可以说"做有做无"(若有若无)。

那一时期,每一季(学期)都换校长。做校长得用钱去贿赂,到县教育科买。新校长来,他都"家己"(自己)重新聘教师,教师如若想重新"躲"(在)这做,最少最少得将一个月的工资交(送)给校长。"寡"(我)当时做了小学部主任,又是师范生,校长没收"寡"钱。当时小学教师工资分县级和乡级两种,师范生毕业的拿县级工资,每月40元。1943年开始,钱贬值大严重,每月就发米做工资,县级每月90斤,乡级每月70斤,教师逐月领到"米条","家己"(自己)到粮站去兑。

1944年春季,"埭头禹""乃甥女"(外甥女)的"老公"(丈夫)谢文兰做埭头小学校长,他倚靠"埭头禹"势力,有两个月都没给教师发"米条"。

“寡”(我)找他,他讲,工资领了,米卖了,“汝侪”(你们)想要工资,就只有给钱。当时,钱天天贬值,若用这些钱去籴(买)米,只能买一半不到。众人喧哗起来,“寡”去找“埭头禹”论理,“埭头禹”讲“那‘寡’不知,可能埭头要办一个青年服务社,钱且(暂时)掩入使,那也没‘法度’(办法)”。听“埭头禹”这样“吐话”(回应),“寡”写报告给县科育科,“冲冲狂”(气呼呼),“被铺”(行囊)收“到厝”(回家)不干了。

“寡”(我)“忽忽时”(时常)就到县科育科去问事情处理情况,有一天,遇着“仙师”(仙游师范)同学翁永辉,他来教育科是为了谋一个美兰小学(美兰距孙村约十公里)校长的职位。他硬拖我去了美兰小学。“寡”“躲”(在)美兰小学做了年半(一年半),后尾,给云卿骗去了。

(八)云卿

云卿是龙湖(距孙村一公里)人,早期也是“无祖仔”(孤儿)。他去当海军,是海军陆战队。当时,国民党在全国只两旅海军,两个旅长都是仙游(今属莆田市)人。云卿也给当到排长。复员“到厝”(回家)了,他到梁厝(距孙村约八公里)去给人“做仔”(上门女婿)。保甲成立时,云卿在当地做连保主任,相当于现时乡长。在他连保范围内,有一个大土匪头,名梁金春,也是梁厝人,常常“设毒”(作挠)云卿。云卿想,梁金春不除,连保主任做不成事。

当时,梁厝有一个梁金泰,他老爸是给梁金春活活打死的,不是用枪开,是用人打。意思像指使又像刺激,云卿讲梁金泰“汝老爸给人除了,冤没报,这样的后生仔没作用”,梁金泰讲“哈,寡就单差枪”,云卿讲“汝没单差枪,寡枪给汝”。梁金泰四个兄弟仔议一下,讲现时无论如何得报老爸的冤。再讲土匪头梁金春,他“家己”(自己)知道恶做无尽(无数),平时小小心,全年不管是睏(睡觉)还是走粪池坑(厕所),一支驳壳“硬插”(无论如何插着)裤头(腰间),再连护兵硬随侍。梁金春“娘亲”(母亲)拜佛(信佛),伊在佛祖“面头前”(面前)“口愿”(许愿)讲,凡“五日岁里”(正月初一至初五),“寡厝”(我家)金春不当(不应)带枪身边。梁金春年年遵这个愿,他又好博钱(赌钱)。这两个弱点给梁金泰四个兄弟仔抓着,四个兄弟仔乘到当场跟梁金春博钱的机会,梁金泰用枪对梁金春的头顶开,他稍紧张,没捏响。梁金春踩上桌跳出门,至终给梁金泰四个兄弟按

着,给除了。后尾,国民党政府要抓梁金泰,云卿"清知"(清楚知道)梁金泰一定会供出底细,因此,就主动承担责任,讲"金泰不当抓,是寡用钱聘他去做的"。云卿给国民党抓走,判死刑。后尾,日本仔侵入福建,国民党要安排一批人到海面去做反间谍,就叫云卿去,等于讲汝已经死刑了,看汝立功赎罪。

云卿参加的部队叫"福建省和平救国军",分三路,总司令叫张逸舟,也是仙游人,云卿担任总司令部警卫队队长,相当连长。"救国军"的总司令部设"南竿塘"(即今驻有台湾军队的马祖岛)。日本仔从海面侵入福建只从北打到福清,福清以南的莆田、泉州、漳州、厦门就平平静。打到福清时大概双方有谈判,就是福建的岛屿全归给日本仔占,福建的驻军改为"和平救国军",表面上投降给日本仔,早期也曾经由日本仔提供部分给养。究其实,"和平救国军"为国民党收集情报,属于反间谍的部队。

(九)与云卿之交道

再讲"寡"(我)"躲"(在)美兰小学教书的时候,有一"起早"(早上),美兰村民翁金树到小学来找"寡",讲"龙湖云卿叫汝去面见一个(见个面)"。云卿的部队"暂"(逗留)箬杯几天,箬杯是靠近美兰的海岛,他到美兰"净聊"(玩),听讲寡"躲"美兰教书,"遂"(就)"央"(委托)人来叫寡。见面了,云卿问多少岁。寡讲 24 岁。他讲"汝后后生(年轻),甚生合算躲这做教员,一世人(一辈子)做教员没作用"。隔一礼拜,他又叫手下一个龙湖人来"齐"(带)寡去箬杯,寡一到他就问"汝打'十番'(指由二胡、三弦、二弦琴、笛子等十种乐器合奏的民乐)的乐器到哪里买",寡曾经躲(在)乡里(孙村)教过"十番",因此他知寡会"十番"。他讲"央(委托、劳驾)汝这一半天(近一两天)去买一套'十番'器乐来"。寡到后洋(专制作乐器的乡村)买到了(Liao)送到云卿手里,他讲"汝得且留这里,教会了这些'兄弟人'(兵丁),汝才能走。汝学堂、家庭的事情都不使耽挂"。寡(我)教了十几天,云卿部队开回"南竿塘"(马祖岛),寡等于给半骗半绑架走,主要也是他对"十番"大好(极喜好)。

1944 年,抗日将近结束,国民党军事委员会秘密通知"福建省和平救国军",要求在 1944 年 6 月 1 日,三路"和平救国军"同时发动反变,将所有日本人消灭。这三路部队驻扎不同的海岛,没协调,又相争功,差点出

大事情,绝顶危险。

第二路的司令是福清人,名郑德民,部队也驻扎福清。第二路为抢头功,5 月 19 日就单独反变,据说单单日本仔的人头,用盐腌渍,驮了三船(帆船)到厦门的盟军司令部去。二路行动时,寡(我)跟云卿在马祖岛,消息刚得到,考虑得行动。不过马祖岛日本仔多,中国人少,单单驻“和平救国军总司令部”硬拼包输,唯有偷撤跑。日本仔也知道二路叛变了,大警惕,连日光(白天)都有巡逻。“暝时”(夜晚)隔几分钟就一队巡逻兵巡过,每队 8 个人。云卿想,现时大坏,说不定会给日本仔“转”(反)扑灭了。他想想想,叫寡:“‘十番’乐器搬出打”。那一“暝时”是 5 月 20 日,月光光,一滴风都无,“寡侪”(我们)在篮球场打“十番”。日本仔巡巡逻,“遂”(就)停脚来听,临走时还分“烟支”(香烟)给“寡侪”,意思是讲大好听,分烟当奖励。十二点过,遂无巡逻。司令部有几个翻译官转告云卿说,刚才几个日本狗讲看起来没什么“大致”(要紧事)。云卿决定“下更”(下半夜)撤跑。

当时有不少民船偷驮“私盐”到福州卖,自收到国民党军事委员会的秘密通知了(Liao),云卿就叫手下扣留那些路过马祖岛的空船,给调集了 26 只三桅帆船。再讲那一“暝时”(夜晚),寡也不知有什么行动,“十番”打了(Liao)了(le),遂回房间睏(睡)。当时云卿单独安排一间房做“十番间”,就寡单个人,“外向”(外边)是如何“谋反”(也指吵闹)寡都不知。临开船,云卿问一个护兵名叫文忠:“‘十番’乐器放哪‘落角’(角落)”文忠讲:“哎呀,寡‘惊’(担心)玉森(父亲名字)啊睏还未然醒。”文忠“逐”(追、跑)回头来“喊门”(敲门),讲:“没这一套‘十番’乐器,汝‘返早’(明早)就会做肉酱了。”乐器搬到,云卿叫“逐个”(各个)用用功保管。对司令部那些文官的太太,云卿也很坏,凡遇拎皮箱仔(小皮箱)的,一律抢过扔入海,说不准带什物。给扔的人大有意见,说这细软还不如“十番”乐器? 天光前全部往北撤跑,26 只木船,也有几只电船。

天光了,六七点左右,已经过了连江,在东冲口,日本仔开 6 只小艇逐着。问“船驶去哪里?”司令部翻译官会答应,讲“夙暝”(昨夜)临时通知,讲盟军今天要来炸“南竿塘”(马祖岛),翻译官倒叫日本仔赶紧回头通知。日本仔果然掉头不逐。中午时,船队开到霞浦的东冲岛,其实是一个

半岛,有港湾,船泊了,逐个(各人)马上将机关枪、迫击炮扛到山顶去布阵,估计日本仔会逐来。没多久,两架日本飞机飞来侦察,“躲”(在)山腰转来转去,其实“寡侪”(我们)“躲”山顶,飞机“躲”脚下。后来,日本两只电船、十几只大民船(帆船)来,不敢直接进港湾,就一只船仔进来,要进来联系,山顶机关枪“杀洗”(倾盆大雨似)落下,日本仔举出日本旗挥挥挥,意思是讲自己人不当相误会。后尾越打越“杀”(猛烈),有一只船也给打着,日本仔遂撤回。

日本仔走了,天时暗了,云卿指挥船队继续北撤,准备顺江开到罗源,江两旁的山很高。寡搭的船有十几人,云卿交代寡:“汝今暝(夜)得值岗”。寡睏(睡)入眠,“下更尾”(凌晨)给“寒”(冻)醒,听到“扑扑扑”的声音,寡叫驶船赶紧将灯灭了。话讲刚了(Liao),日本仔的六只小艇遂围过来。那一“暝时”(夜),也是月光光,原来其他船看见日本仔逐来,提前靠岸逃避到山顶了。这时候,其他人也醒了,看到这架势,有几个兵丁干脆跳江泅走。寡看见日本仔手里举着缆绳准备拴船,寡拼死喊天赐,天赐是机关枪手,泉州人,天赐将机关枪卸了做枕头,装都来不及,他也急急喊“死了死了”。偏偏这紧张时头,“哦啊哦啊”,船上搭一个司令部副官的太太正在生仔(生小孩),日本仔的机关枪扫过来,有一个兵丁名卢天散,惠安人,日本仔的机关枪从他右臂穿过侧胸部又穿过左臂,身上六个洞,又没药,到第二日下午,他痛得发狂跳海死了。船上有一个兵丁名蒋永祥,这个人寡会记他多少久都不知,他一身“逐天”(天天)生疮生烂烂烂,没人愿意跟他相邻铺。日本仔正要拴船的时候,蒋永祥用步枪对拴船的日本仔“砰”一枪,司令部警卫队的步枪是英国造的,装十发子弹,是好枪,日本仔给开得翻筋斗掉入江里。这时,天赐的机关枪也响了。月是光光,但大部分江面给山影遮了,看暗暗。日本仔以为中了埋伏,赶紧拖走。那时头,日本仔已经衰了,差不多成败兵,也没没斗气。不知这个蒋永祥是死了还是未然死,他是黄石(莆田的一个镇)人。到了后尾(后来)才知,就这同一“暝时”(夜晚),第一路的船队给日本仔围到拴走。一个幸存者讲,他所在的船一共二十几人,日本仔用粗铁线将“逐个”人的鼻孔串穿,再扯到船沿,也不开枪,就用木棍砸头,一个一个砸死。这个幸存者是营长张秀母的部下,他想反正都是死,临轮到他时,扯掉了鼻孔,跳海泅跑。

第二天，船队聚靠，集中“躲”（在）罗源鑑江港。准备上岸的时候，遇着当地的“大刀队”，挡住不给上，以为“寡侪”（我们）是海匪。又惊日本仔“今暝”（今晚）再来偷袭，只好又上山顶，这个山叫虎尾，枪、炮什么都架着等。天光了，突然看见一海面都是船，是日本仔的大部队从福州撤出。那天风平浪静，大帆船没风走不动，只能靠三四个船夫齐摇橹。等到进入射程范围内，云卿发令枪炮杀出，那比元宵放礼花还要厉害。“躲”山顶看现现，船也是给强征的民船，日本仔用枪顶着船夫，逼他赶紧摇。这一回，打沉了八只船。

这一战打了，云卿讲，今天无论如何得上岸，“大刀队”再出孬，就开枪。罗源曾经给日本仔登陆过，人给日本仔“除”（杀）了多少都不知，“大刀队”以为这回日本仔又想来登陆。看“寡侪”（我们）打跑了日本仔，大感激，遂杀猪杀羊犒赏，当地镇公所叫群众将所有吃的物什全出出来，钱由镇公所付还。

国民党军事委员会马上发来命令，着令“和平救国军”一、二、三路全部限期开到霞浦县的指定地点，再将“福建省和平救国军”改编为“福建先遣军”，暂驻待命。1944 年 5 月下旬到霞浦，做岁（过年）。到了第二年正月，云卿请了假准备“去厝”（回邻近孙村的龙湖他老家），寡（我）也跟着要走，云卿讲：“汝要走，寡遂走不了。逐个都要走，司令部哪肯。”寡等于又给云卿骗了，没走。后尾，大约听到一个消息，讲是准备再将部队开到徐州。寡跑去司令部请假，正司令张逸舟“走”（去了）上海，副司令黄玉树在。寡将请假报告递给他，他看过，扔了。他肥高肥大，使力拍下桌子，寡心神都落了，大喝一声“汝来做司令，寡司令送给汝做，寡给（向）汝请假”。寡退出，天时也要暗了，遇着司令部一个秘书，名郑访，平时相识，他讲“请假绝对不肯，寡路条开一张给汝。汝去再叫几个人，将假的做得像真的”。寡现时还记得这张路条，什么“本部工作人员因公到福州，随带卫士三人，希沿途给予方便”，下底（下面）还“敲”（盖）了司令部的“官防”大印。

路条要着，几个人“连暝”跑走，一路都无车，“暝带日”（夜以继日）走，从霞浦经宁德走到福州马尾港，再搭船到福清，从福清再走“到厝”（到家），“到厝”的时候是 1945 年 2 月。从美兰小学给云卿骗走开始，差

不多足足一年,净净,并无一分工资。

据说,“福建先遣军”待命霞浦期间,走了不少人。其他的开到徐州了(Liao),国民党将枪堆起,也没发路费,就地解散。

(十)云卿的结局

待命霞浦县的大半年时间里,云卿带的总司令部警卫队跟当地驻军、警军,成立一个“军警联合冬防稽查处”,其实就是剿匪队,专门对付“地下”(共产党)。1944 年下半年,“地下党”从莆田派人到霞浦去,计划干掉云卿,因为云卿手下大部分是莆田人,派莆田人去容易接近,好下手。给“地下党”派去的这个人名陈逸光,他是城里(莆田县城)人,原是“地下”,后尾,“躲”(在)笏石(莆田的一个镇)给国民党抓去“补壮丁”,抗日时立功,也给升到连长去。从部队回头了(Liao),跟“地下”再联系,接受任务,直接到霞浦来。

云卿当然不知陈逸光是“地下”,看他闲闲,遂安排他跟寡(我)“齐住”(同房)。陈逸光“躲”(在)霞浦有两个月,他讲寡“汝躲这做没前途”,寡讲“做什么有前途”,他讲“齐(一起)将云卿干掉,枪拖走。寡跟汝按触这么久,汝的家庭情况寡也都了解了”,寡讲“那我不敢”。看动员无效,又惊寡去透露消息,他连“暝”(夜)“现走”(马上走)。他写一张字,放寡枕头“下底”(底下),只三字“胆小鬼”。1948 年年底临近解放,寡在涵江(仅次于莆田县城之大镇)遇着陈逸光,寡问他“躲哪”,他讲“躲上海”,他还是讲寡“汝如此无胆”,以后就再无消息了。

再讲云卿请假“到厝”(回家)了,再也没回部队。他交游面宽宽,“躲”(在)“乡里”(老家龙湖,离孙村一公里)也像乡绅一样。也是他该要去死,那一当时,国民党尾了,他还参加保警队,剿匪,抓“地下”。保警队大队长姓乌,一营人,暂驻埭头。云卿拖(拉)三十几人来,配合剿匪队。

1949 年三、四月,寡“躲”(在)城里(莆田县城)读砺青小学时的同学学画,笏石人,参加“地下”,他老爸是大老板,学画“央”(委托)别人“会约”(预约)寡(我)到珠江村(闽中游击队中心点之一,离孙村约三公里)阿炳麟“厝里”(家里)面谈,阿炳麟一个“乃弟”(弟弟)名国兴,是寡读城里峰山小学的同学,国兴也参加“地下”。寡先到阿炳麟“厝里”,问学画“来未然”(来了没有),阿炳麟讲“汝问别项(别的事情)且讲,汝讲这事

情，汝现时不当找寡，寡‘鉴’（经历）一回遂‘惨惊’（惊魂失魄）了”，他知学画是“地下”，又因为他“乃弟”国兴给国民党“青埋”（活埋）了。正讲着，下一泼大雨，寡“躲”阿炳麟“厝里”吃“昼”（特指午饭）了（Liao）“到厝”（回家）。下昼时（下午），学画找来，叫寡“齐”（一起）去找云卿，寡讲“汝跟云卿是什么关系寡都不知，当面打起来将怎么收手”，学画讲“汝惊这事情，那寡将驳壳留汝‘厝里’（家里），咱齐空手去”。见面了，学画讲云卿“莆田现时是要‘解决’（解放）了，汝得赶紧行动（起义）”，云卿讲“大复杂”，学画讲“汝现时不当讲这一句话，等莆田解放了，汝就来不及了”，云卿遂叫寡将他手下三十几人带去大洋（莆田山区，当时解放军先头部队已杀到大洋），但寡知云卿又在骗我，因此没去听他讲的。

1949 年 5 月，剿匪队在平海乡（邻近埭头）东湖村，抓着两个“地下工作”（共产党），一个名林文李，一个名林春生，是“兄弟仔”，真正是“地下”，不是土匪。当时，珠江林友吞也跟寡熟识，他是“地下”，他知寡跟过云卿，遂来“央”（央求、委托）寡去找云卿求情，讲这两个是要人，一定想办法解救。大概是 1949 年 6 月的一“起早”（早上），寡找到云卿时，他吃着“饭”（特指早餐），他讲“乌大队长一营人，咱哪有法度（办法）”，他惊死，不敢掳乌大队长，至终不敢行动。后尾，林文李在珠江村给枪毙了，地点选珠江，意思也是杀鸡给猴看。林春生给“地下”救走（劫刑场）。不到一礼拜，莆田就解放了。

1949 年 7 月，解放军进城（莆田县城），云卿也将部队（剿匪队）拖去参加“进城”仪式，当时很多属国民党的地方武装都拖去参加“进城”，等于去投靠共产党，愿意受收编。刚解放，也乱乱，云卿“躲”城里也没人理他，也没“安排”（收编，分配工作），他手下的人，也就都分散了。

计划 1951 年“土改”，为了做准备工作，决定在“土改”之前大杀一批，杀一儆百，云卿跟“埭头禹”同时间给抓起来。1950 年，云卿在北高（离孙村约八公里）枪决，“岁头”大约 50 上下。

（十一）“南日皇帝”

再讲“寡”（我）脱离“福建先遣军”在 1945 年 2 月“到厝”（回家）了，一个月左右又去“走船”（从事海运）。“先遣军”总司令张逸舟也私自经商，做大生意，他有几只电船，“躲”（在）上海设商行。其中一只电船号

“泰兴”,专门走莆田到上海路线,载重量1800担(90吨)。从莆田三江口驮龙眼干、白糖去上海,又从上海驮面粉回莆田,单程九十几个钟头。“寡”做的工作叫“出海”,“出海”就是负责做海运的账目,每月工资4000元。1945年年底,船停靠上海一个月“零”(一个多月),张逸舟的仔负责上海商行,名张元柱,20“外岁”(20多岁),他突然通知“逐个”(各个)人,讲“船已经卖了,汝侪(你们)‘家己’(自己)想办法‘去厝’(回家)‘做岁’(过年)”。一船共有24人,找张元柱又找不着,没办法,“寡”、大副(船长)、大车(负责操作机器)三个人去找“兴化会馆”(宋代莆田设兴化府,故莆田也称兴化)。会馆的人讲:“这不行,汝去叫张元柱来会馆。”张元柱听了回一句话,“什么叫会馆寡还不知”,根本不理。会馆遂叫法警传张元柱去,这下张元柱惊了,当场答应给“逐个”人买船票回莆田“做岁”(过年)。

1946年年初,“寡”(我)开始“躲”(在)龙湖(云卿家乡,距孙村一公里)教书,学堂名田柄小学,是保里筹办的,教员工资由保里负责,属国民学校,就是“初小”,只设一年级至三年级,学生40多人,两个教员,借“人家厝”(民居)做教室。寡只做了一季(学期)。1946年暑假到涵江(莆田之大镇)“净聊”(玩),遇着“南日皇帝”。

南日是靠近埭头的一个比较大的海岛,当时成立南日乡,下设十四个保。南日最有影响力的人不是乡长,反而是一个给人“号”(命名)做“南日皇帝”的林德盛。他“讨”(娶)四个“老妈”(老婆),其中一个受得宠的“阿姐”(小老婆)是涵江人,因此他虽是南日人,不过,平时主要“躲”(在)涵江。林德盛的老爸就是曾经到“乡里”(指孙村)给小孩种牛痘的林青云,他家庭祖传信基督教,住城里(莆田县城),跟官府有交结(交往、结识),往时信基督教的人家往往非富即贵。林德盛也是莆田有名的教会学堂哲理中学的毕业生,因此,林德盛给推作南日乡的县参议员。当时,正好遇国民党实行新措施,规定凡海岛,不需要抽壮丁。林德盛就给南日的乡长、保长讲,这主要是他以参议员身份“躲”(在)县里上下活动的结果。南日人信以为真,遂大感激他造福乡梓。从此,他成了“南日皇帝”。

“南日皇帝”有护兵,就是卫队。南日乡长给他摆死死(任其摆布),不敢伸不敢缩。至于保长,就更不屑讲了,林德盛常常叫这个保那个保,

譬如说什么日，得驮（运）多少担紫菜或者虾皮到涵江，逐个保都是准时如数驮到，就是孝敬给他。林德盛的钱财靠逐个保的贡献，不过除他个人开销外，主要用来办学堂。

南日岛偏僻，一般人不甘愿从陆地到南日岛去做教员，因此，南日教育一直大落后，十四个保，仅仅五个国民小学。林德盛有时候也回南日巡察，总是将乡长、保长跟其他有头脸的人召集到乡公所开会训话，他宣布“以后凡是学堂的先生（教员）对‘汝侪’（你们）有意见的话，假若先生讲要走，不想‘躲’（在）这做，寡是要回头跟汝算账的。‘汝侪’得好好优待先生”，他还对校长、教员公开讲“乡公所的人员没什么‘当惊’（值得怕），不理他”。除县教育科发的工资之外，林德盛规定凡南日教员，每月补贴40斤白米、一担（100斤）柴、一斤花生油、一斤火油（煤油）。另外，还有一些规定，凡杀猪的人（屠户），每杀一头猪，必须一大早拎两斤肉优先送到本保国民小学的先生手里；凡出海捕带鱼的，船一靠岸，每只船都必须挑最大尾（条）的带鱼一尾优先送给先生；凡出海捕蟹的，一只船一般有三四十张网，规定每一张网必须送一只蟹给先生，都是自动自觉一箩筐一箩筐送去。

“寡”遇着“南日皇帝”的时候，他一听我是师范生，马上拖（拉，动员）寡“走”（去）南日教书。1946年下半年，寡任南日沙洋小学校长，三个教员，就是“一长三员”。期末，县教育科的督学来视督，回去了（Liao）颁一张嘉奖令，讲“办学积极，着令嘉奖”。第二学期，另一个督学来视督，因为寡去县里领工资，不在，也没人像往常一样送海产品给他，督学觉得受怠慢，回去了发一张指令来，讲“该员办学不力，免去校长职务，开学前和朱阳新办理移交手续”，朱阳新是准备新派来的校长。寡看了指令，撕碎碎了扔地上，1947年暑假收“到厝”（不干回家）。

再讲“南日皇帝”林德盛，他跟“埭头皇帝”一样，也是在“土改”之前的1950年给抓起来，在他家乡南日岛给“镇压”（枪毙）了。

八、学堂

学堂即1901年科举制废除后设立的不同于私塾的新式学校。在孙村及其周边的沿海农村，学堂与私塾曾并存过相当长一段时间，学堂迟至

20 世纪 30 年代末才出现,而私塾则迟至新中国成立后方消失。这一"双迟"现象的发生,主要是因为缺乏教育资源。私塾本由民间举办,但在民国建立后,教育承担起了塑造现代民族—国家意识的重任,"学"不再在民间而在官府。而兵荒马乱之际,教育功能的转换并没有得到及时、充足的资源配置,所以,在新中国成立前后,孙村一带的学堂形式不一,有官办,也有官办民助,更有完全民办,无"正规"可言。父亲说:"那时候,群众对学堂不相信。"

(一)从私塾到学堂

"寡"(我)1935 年到城里(莆田县城)去读学堂,当时,"乡里"(孙村)周围还未然看见有设学堂的。大概 1937 年开始,埭头(孙村所属的镇公所驻地)办了一个"埭头中心小学",这是属于官办。从 1945 年开始,陆续以保(保甲制度的"保")为办学单位,在"下底"(下面)乡村办了一些似有似无的学堂,都是"国民学校",就一至四年级,也叫"初小"。"国民学校"由县教育科批准成立,校长也由教育科任命下来,但教员可以由"逐个"(各个)保自聘,到教育科备案就可以,因为工资由保里负责,就是给大米。这可以说官办民助。

为什么讲"国民学校"似有似无?学堂里根本"无一项"(空无一物)。一是规模小,往往就两个教师,这"号"(被称为)"一长一员",就是一个校长一个教员。二是不正规,学堂往往设在"人家厝"(民居)里,就一两间教室,一、四年级的学生一间教室,二、三年级的学生一间教室,轮流给两个年级学生上课,譬如给一年级学生上课时,四年级学生就不作声做作业。新中国成立后破迷信,学堂都是设立宫庙里,教室多一些;新中国成立前,什么人敢用宫庙办学堂?三是教学质量差,教员奇缺。早期农村一直办私塾,几乎没人能进学堂读书,因此出不了本地教员,教员大部分都是来自城里,当时工资也低,每月 70 斤(初中生或高中生,乡级教员)至 90 斤(师范生,县级教员)糙米,城里人根本不想来沿海农村教书。因此,教员随便溜走,上课不正常,一日捉鱼三日曝网,校门有时关有时开。

因此,群众对学堂不相信,认为"稚仔"落(入)学堂读无书。当时读"国民学校"学费相当便宜,一季(学期)仅仅相当现时一元多钱,也没人愿交,教员也不催。私塾收费,群众还是愿意让"稚仔"读私塾。大概县里

有命令，要求“稚仔”必须读学堂。因此，“国民学校”的校长常常到“逐乡”（各自然村）去“逐”（追逐、驱赶）私塾，即使“逐”也无效果，校长前脚一走，私塾里仍然读“哦啊哦”（小孩读书声）。到 1949 年解放了，农村还未然建立政权，就靠农会通知私塾不能办，大家“听听嘴”（很听话），私塾给彻底取消了，“稚仔”读书一律上学堂。解放后的学堂才真正开始收到学费，标准和“国民学校”差不多。不过，常常有家长拖欠，拖拖拖了，就给减免学费，每个学堂一般只能收到 50% 的学费。没有像现时，没交学费就不给汝（你）注册入学。

（二）民办学堂

1947 年“顶季”（上学期）结束，寡（我）就离开南日岛沙洋小学。邻村山前村属“大乡”（大村），下设两个保，两个保长，一个名金福，一个名文庆。山前村以前有一个国民学校，办太差，没人读，给撤了，山前等于没学堂了。两个保长要求寡到山前去重新创办学堂，做校长，还问了寡“躲”（在）沙洋小学时的工资待遇，最后讲每个保每月给寡一担（100 斤）白米，每月共两担白米作为工资。这比国民学校里县级教员工资多两倍还不止。讲了（Liao），两个保长分头跟本保的人疏通，现（马上）发动，成立校董会，寡也去城里现买“册”（书、课本）。校董会还另外聘了一个教员，名陈玉水，“五子七步”（村名）人，莆田一中高中毕业，连寡就“一长一员”，两个先生（教师）。

县教育科每一季（学期）都派督学下乡视督。到咱这周围一带乡村巡视的督学名叫吕宗育，他是南安（今属泉州市）人，不会讲本地话（莆田话），问路都问不到人，因为当时农村几乎无人会听、会讲官话（普通话）。1948 年上半年，督学吕宗育在巡视途中路过山前村，他清楚原山前小学已撤销，“甚生”（为什么）现时还传出“稚仔”（小孩）读书的声音，还有升国旗？吕宗育且（暂且）走进来，他认得寡，因为寡 1942 年至 1944 年在埭头小学教书时曾经陪他下乡视督，替他做过翻译。吕宗育问“汝甚生躲这”，寡给他介绍情况了（Liao），他讲“汝赶紧到教育科去立案，立案了遂由‘顶至’（上头）拨工资，汝做私立不会长久”，临走时还留一张表叫寡填。寡将这情况讲给山前校董会听，校董会讲，不用去立案，立了案，届时他还随意派校长来，学堂又办不好，还讲：“山前大大乡，两个保，讲开玩笑（即谁

敢开玩笑),还负担不起两个先生的工资?”

虽然没去立案,县教育科还是派来了“一长一员”(一个校长一个教员),一个名吴鹏连,一个名周天阳。寡给校董会讲“寡现时得退出,‘顶至’已经派人来了”,校董会讲“汝做汝的,他派他的”。这样,遂变成两套机构,大家又相协助,原来一、四年级合班上课,二、三年级也合班上课,是复式教学,现时有四个先生,一个人上一班,是单式教学,轻松多了。

1949 年上半年开学不到一个月,县里派来的这两个人惊死,“被铺”(行囊)背了溜跑,不辞而行。因为临近解放,国民党蔫蔫了,“地下工作”(共产党地下工作者)大活跃,到处劫机关,忽时听讲埭头镇公所给劫了,忽时听讲北高乡公所(山前村属北高乡)给劫了,就是缴镇公所、乡公所保安队的枪。逐天(天天)这劫那劫,地方都乱了,完全无政府。

1949 年 7 月,莆田解放。山前校董会是以两个保长牵头的,解放了,保长不敢继续向各家各户收钱,山前学堂自动停了。当时县里派人来的时候也有一个校印,那两个人溜跑了,校印由寡保管。

1950 年临“土改”,咱这周围一带的“地下头”(地下工作负责人)李国柱(孙村附近的前沁村人)来找寡,动员寡出来组织农会,他讲:“现时‘卜’(即将)给穷人分田,穷人‘田园’(田地)分着比什么都重要,做教师无作用”。寡“允”(答应)李国柱,留“乡里”(孙村)组织农会,做农会主席。

不多久,北高区(北高乡已改名北高区)派一个姓柯的城里人到山前村做校长,他找到寡,出示区里的派令,寡将校印移交了。

(三)从民办到官办

1951 年 8 月,“土改”结束,寡遂到县教育科去再登记,要求做回教员。当时发生一桩纠纷,就是山前村和相邻的上嶡村发生矛盾。山前村原有一个盐场(海水蒸晒成海盐),解放了就将盐场撤销,当地一批盐工需要重新安排(再就业),因此,就计划围堤造田。围堤需大量石块,山前人就到位于山前与上嶡之间的一个山头“打石”(开采石头),上嶡人不肯。山前人讲,这是公家的事情,是公家搞建设;上嶡人讲,不管公家,“土改”只是将土地“征没收”,还没有政策宣布将山头“征没收”,起码现时,这山头属于上嶡村,还不属于公家。两村人“卜”(即将)斯打。因为山前属北高区,上嶡属埭头区,村与村矛盾只能通过区与区协调。埭头区区长周驰

坤提出一个解决方案,希望北高区付300万元(当时流通“万”票,一万相当现时一元)给北渚乡。新中国成立后,将新中国成立前的“乡”改为“区”,将原来的“保”改为“乡”,相当于现在行政村,上血属北渚乡。双方接受了这个方案了(Liao),上嶝人给埭头区提要求,讲不如用这300万元钱在上嶝办学堂。周驰坤答应了,他还给寡讲“汝既然要求做回教员,不如就来上嶝办学堂”,规定每月给寡50万,包括薪水和学堂办公费,300万“使了”(花完),届时再想办法。

当时已经解放了,教室就设在上嶝村的“观音亭”(佛门寺庙,并非亭子)。寡给这个学堂起了一个名,叫“嶝谷小学”,没有挂牌,只是在埭头区存案,并无在县教育科立案。上嶝办了学堂,原来“躲”(在)邻村学堂读书的上嶝村“稚仔”(小孩)遂纷纷跑回来读。当时一共83人学生,分一、二、三、四年级,就寡单个人做先生,因此,上课时四个年级“躲”同一间教室。后尾,埭头学区校长陈真荣到“嶝谷小学”视察,他大“骇然”(惊讶),讲“汝甚生(为何、如何)有本事,单个人同时教四个班。赶紧合并到北渚小学”。

当时也无马上合并。在上嶝教一季(学期)了(Liao),跟上嶝邻村的戴厝,也属北渚乡,戴厝做强提出要求,讲这个学堂应该迁到戴厝来,理由是戴厝更加中心点,“稚仔”(小孩)读书方便。新中国成立前戴厝有几个人是真正做“地下工作”,解放了,戴厝成了老区,戴厝人到“顶至”(上级)去讲话都是比别人强,这是当时的普遍现象。没办法,这个学堂遂在第二学期迁到戴厝。戴厝做不到一季,埭头区就要求合并,寡将学生都带到北渚小学。

北渚小学属县教育科立案的官办学堂,寡开始领县里发的工资。新中国成立前教员工资分县级、乡级两种;新中国成立后,没再分级,时兴“工资分”,大体还依照原县级、乡级标准,原属县级的,每月定100工资分,原属乡级的,每月定80工资分。当时,每工资分为0.2755元,100工资分可以得27.55元。

现时假若给别人讲用300元人民币创办一个小学,无论如何,无人敢相信。

九、土匪

乡土社会的人由于生活圈子有限,人与人之间的相互评价,总是从亲身耳闻目睹的经验事实出发,不可能基于什么"宏大叙事"。每个人在别人眼里所呈现的形象,都是具体的、活生生的,难以被抽象化,也难以被脸谱化。即使是步入土匪之途者,村人也并不觉得其面目狰狞,父亲说:"土匪的前额又没有刻字。"所以,当孙村人听说"乡里"(本村)某人出外做土匪时,往往吓了一跳;到了20世纪80年代,"公家"开始在孙村"落实政策",个别在新中国成立前即被民间认定为"土匪"者,此时却获平反为(参加)"地下革命",不明就里的村人,只好连连感叹"真没想到! 真没想到!"

(一)食鸦片、打玛啡

当时,十个土匪十个"鸦片鬼"、"吗啡士",做土匪就是从食鸦片、打吗啡(打吗啡)开始的,不然,他哪需要去做土匪?

食鸦片需要工具,烟挑、烟灯、烟管,还得躺床上,因此周围"逐乡"(各村)都有设鸦片馆,方便"逐个"(各人)食鸦片,也有租工具"去厝"(回家)食的,不过那是为招待客人。设鸦片馆属于"无积德"的事,会给人骂,而且也占用空间,因此,没人在"家己"(自己)的"厝里"(房屋)设馆,比如,"乡里"(村内)当时有两个鸦片馆,一个设在一座"无祖厝"(无主屋)里,另一个则设在一间孤立的"土寮"(临时搭建的茅房)里。后尾(后来),时行吗啡,吗啡更有效果,容易过瘾,而且用针扎一下就行,简单。食鸦片的就渐渐转打玛啡,鸦片馆也没了。"乡里"有三个人卖吗啡,"逐个"还是习惯叫玛啡馆,其实买的人都拿"去厝"(回家)打。"乡里"食鸦片、打吗啡的都是"堂仆",只有一个凤姐是女的,凤姐的丈夫设鸦片馆,两夫妇一起食,结果欠人债,卖田卖子,厝(房屋)也给人拆了,搬到临村的庙里住,临解放,两个人先后死了,临村人将尸体扛到"乡里"(指孙村)他们家的"破厝地"(遭拆房屋遗址),棺还是由"乡里"人乐捐的。

食鸦片、打吗啡的人都是越食量越大,"家己"(自己)家本破了,就转做贼做土匪。

(二)"七枪九连长"

往时会做生意的人,在这周围收大猪,用船运到厦门卖,厦门是走私

的地方，有枪有吗啡，做生意的就将卖猪的钱用来买枪买吗啡，再运回“乡里”卖，双头挣。当时，手枪、驳壳普遍，临解放还可以买到长枪。差不多的家庭都有枪，买枪是为了防匪防盗，防一个家庭，不是“家己”（自己）防身。当然，一部分人买枪去做土匪。

什么时候土匪比较多？自“寡”（我）知道起，土匪已经大成风。自古讲民国七年就匪乱，就有招收“流差恶煞”（社会渣滓），组织土匪兵“企营”（安营设寨），什么“七枪九连长”，意思是说山头多，规模小，没人能统领。做贼的人往往顺手牵羊，好“设毒”（骚扰）“乡里人”。做土匪的人一般不敢在“家己”（自己）乡里抢，都是“企营”企到外乡甚至山里（指莆田边陲山区）去，乡里“逐个”（各人）都不知什么人去做土匪。

“寡”（我）知道梁厝（距孙村约十公里）一个梁义尊，真正是大土匪头，“脚手”（手下）起码500“通顶”（以上），抢就是连“暝”（夜）抢财主，一般的看不过眼。后尾，小股土匪班多，大严重的时候，遇什么抢什么，连“透日光”（白天）都敢抢。也有绑架人，要钱，不然就声称要“办案”，就是现时讲的撕票。“寡”记清清楚，一日“下昼”（下午），日头出大大，天时好好天，乡里一个五六岁的“堂仆仔”（男孩）名叫“后温阿”，就给土匪抓走。“乡里人”听说土匪抓“稚仔”（孩子），就去逐土匪，“后温阿”给逐回头了。当时土匪抓“稚仔”（男孩），不同现时绑架勒索，往往鸦片瘾发作，抓了就跑，通通将“稚仔”卖到“南路”（闽南）去。往时大人哄“稚仔”，都是讲“汝再哭，土匪就要来抓汝了”。

（三）土匪“兄弟仔”：臭猪、龟田、文龙古

臭猪、龟田、文龙古都是“乡里”（本村）人，而且是“兄弟仔”（亲兄弟），这三个人的名字已经相粘，反正“逐个”（各个）一说就是“臭猪龟田文龙古”，有点像顺口溜。臭猪是老三，人坏；龟田是老大；文龙古是老二，但他智勇双全，是领袖。大概1946年，文龙古参加“地下工作”，当时，闽中游击队的头头是邻近的珠江村人，文龙古就是参加闽中游击队的武工队。人家做“地下工作”的人，是将抢到的物什归公。文龙古挂羊头卖狗肉，名为参加“地下”，其实，他出去抢的物什都归自己。因此，乡里“逐个”人只知道文龙古做土匪。臭猪、龟田就是跟文龙古出去抢物什的。

当时也没什么人封文龙古做土匪头，反正他人比较厉害，土匪就服

他。土匪之间忽时聚忽时散,有大场合,有需要的时候,土匪就相牵连。1947 年至 1948 年,“国民党尾”,社会绝顶乱,博钱(赌博)成风,输赢多少大都不知,都是现金、金手指(戒指)摆一桌面,土匪最爱去劫赌场。文龙古联合乡里和周围四五乡(村)的土匪,大约二十几人,当中三四个也是名为“参加地下工作”的。这一批土匪乔装打扮成警察,“连暝”(连夜)杀到“洋面”(莆田平原地区),大概是在一个名叫渠桥“三十六乡”的地方,劫一场大赌。有五十几人在一起赌,门都没关,等于公开博。博大赌的人都有枪械,不然,“汝”(你)博赢了,也会给人“设算”(暗害),“票”(钱)也不可能要到手。乡里有一个青年人,名“九肿”,刚学做土匪,跟文龙古也就跟了“一半巡”(一两回)。文龙古一帮有的伏在厝(房屋)前厝后,有的企(站)埕(庭院)当中等,叫“九肿”做“铳夫”(打头阵)。“九肿”想,“寡”(我)这现时是警察,很威风,博钱的哪敢反抗,他拖一只(张)椅鼓(高凳)到人家厅前门嘴(门口),企到椅鼓顶去,手枪拔出,说“不动”。博钱的人枪开出,“九肿”给打倒了,没着位,没现死,文龙古叫人拖“九肿”齐跑。接下,“乡头”(当地)的人发动起来,发愤逐,凡过什么乡,什么乡就参加逐,土匪也是犯众怒的。当时已是“五更早”,差不多天光,天光了更加跑脱不了,扛着“九肿”又跑不快,给抓到的话,全部都得死。文龙古手枪拔出,将“九肿”开了。回到了乡里,“九肿”娘亲哭啼啼,伊(她)去找文龙古。后尾,文龙古同“科”(房系)的一个长辈出来取平,做强(强迫)叫乡里“细科”(小房系)的一个名叫“红九”的人去做“九肿”遗孀的丈夫,这事就算了了。

文龙古也曾经给国民党抓去“自新”,“自新”就是叛变,不然就会被“青埋”(活埋)。凡给抓去又回来的肯定就是“自新”过了。文龙古“自新”过后,也没受国民党利用,又回头去参加“地下”,没几个月就解放了。解放了,文龙古给安排到江口(莆田的大镇之一)派出所。当时解放还没到一个月,臭猪、龟田风头没醒,继续做土匪。臭猪“连暝”(连夜)将邻村一人家抢了,臭猪说话的声音给认出,人家也蛮精,没当场说出。天光了就叫解放军去抓臭猪。臭猪给抓到后不久就被政府“镇压”(枪毙)了。听说臭猪给抓了,文龙古也从江口跑了,不然会给拖累。文龙古、龟田又联络原来的土匪帮,到处跑避,属逃亡。他知道共产党会来相找,因此都

不敢固定在一个地方住。当时他已经跟台湾有挂钩了,他有无线电(台)。当时全部海面仍然都是国民党的势力范围,从海面去台湾随时跑来跑去,文龙古去过台湾,台湾封他为"福建省保安纵队副司令",台湾要求他在这旁(大陆)功立一个。

1951年2月左右,银兜的事情发生了。银兜是隔壁乡(村),靠后海沿。银兜有一个翁天养,原是国民党时期的警察,他没做过土匪。到解放了,翁天养跑回乡里。当时还未然"土改",刚成立农会,村农会向翁天养追查一支驳壳,他做警察,肯定有枪。翁天养溜跑。后尾,有人报,说看见过翁天养回家,民兵赶紧集合,要去围翁天养。

那天,"乡里"北渚小学校长张文福的仔结婚,张文福请假"去厝"(回家),我给他"央"(受托)代课,不然,"寡"(我)也会齐去围(翁天养)。大概3点的时候,民兵队长金秀,在供销社"门嘴"(门前)集合民兵,三十几人,"逐个"(各个)都有枪。"寡"问金秀"今天什么'大致'(棘手之事)",金秀说:"汝今天没去,寡走一个地方",他不敢透露。民兵围到翁天养"厝"(屋),看"厅前门"(大门)关着,一个"工作队"(上级下派的驻村干部)员就用竹竿去推门,结果,枪洗出(弹如水注),还扔出一粒美国的"瓶炸"(燃烧瓶),七个人从"厝里"(屋内)冲出,大家发现是文龙古一帮人。原来,报情报的人情况报没实,将文龙古当做翁天养。翁天养"厝里"有一个暗暗地下室,当时日日下雨,地下室注水,不能躲人,因此,文龙古生死必须从"厝里"决出(杀出)。本来土匪只有手枪、驳壳,这时候文龙古一帮人的枪械是卡宾枪,显然受台湾支持。民兵从来没听到"流流流流流"的卡宾枪的声音,人都给惊呆了,都没转动。再说民兵这旁,受伤三个,民兵队长金秀给"瓶炸"炸倒地下。文龙古冲出后,看金秀还未然死,还有命,干脆将金秀拖起,用卡宾枪洗,金秀给洗碎碎了。据说,金秀和文龙古"乃弟"(弟弟)臭猪曾经因为博钱(赌博)的事情结恨。

银兜在后海沿,两下子,文龙古、龟田一帮就从海面跑走去了台湾。后尾,文龙古又潜回大陆,躲进孙村东南十来公里的赤歧山,当中山洞多,也是国民党控制。赤歧山靠海,离"敌占岛"鹭鸶也不远。文龙古躲赤歧山山洞也躲了十余年,本来也难抓着他。当中有一个成员是平潭人,等于说不大爱躲山洞,后悔了,就单个人溜出,到山脚找铁炉乡(当地村名)举

报,说有一个副司令躲山洞里。解放军、公安、民兵抄山,这个平潭人带路,政治攻势,喊话,不然要放火烧山洞。后尾,文龙古投降出,给抓着,关福州,这是1963年或1964年间的事情。

1968年六月天拆臭猪、龟田、文龙古三个"兄弟仔"合起的"厝"(家宅),一幢两层楼,拆去起大队的"三忠馆"。"乡里"红卫兵队长文点,爬到"脊头顶"(屋顶),插一支红旗,企(站)着宣布,宣布说这都是做土匪的不义之财,没收归人民。可能是1970年,文龙古给押回莆田"打铳"(枪毙),"顶至头"(上级)有通知原"乡里"民兵队长金秀的家属去刑场看,金秀遗孀雪梅和"媳娘仔"(女儿)"九奴"要求亲手报复,"顶至头"也有答应,届时"九奴"手抖,至终不敢开(枪),文龙古留在"乡里"的弟媳"阿秀英"出子弹费,等于说政府不屑花这一笔钱。

(四)"五老"

"文革"期间,原闽中游击队搞"地下工作"出身的一批地方干部,也给打成"叛徒",靠边站。20世纪80年代中,"顶至头"落实政策,平反,恢复职位。原来"乡里"几个做土匪的人,也跟着到"顶至头"找人,要求落实政策。这几个人往时实际上就是做土匪,"文革"期被打成"四类分子"(地富反坏),管制起来,其实也没冤枉他。不过这时候县里成立一个"老区办",规定凡属"五老"就可以平反,什么"老区、老红军、老革命、老地下、老交通员","老区办"主任就是原闽中游击队中心点珠江村的"地下头"李国柱。"乡里"几个做土匪的人往时与李国柱可能也有某些联络,就去找李国柱磨,反正这事情靠磨,有关系就好解决,结果有的土匪就平反为"老地下"。平反后就属于"革命军烈属",每年临年关,村干部还得敲锣打鼓去送"光荣灯",一对有五角星的红灯笼,还有一副"发扬革命传统,争取更大光荣"的红对联。第一年,有的村干部闹情绪,不想去送"光荣灯",说这几个人原来是日日受管制的"四类分子"。死去的"乡里"民兵队长金秀的家属(当时就已评为"革命军烈属")也大有意见,说,"寡厝"(我家)金秀是给土匪开死了,正评为军烈属,哪有土匪也成军烈属?平反了的土匪就告到"顶至头"(上级),"顶至头"批评村干部,说,一定要做好慰问工作。

再说文龙古的"乃兄"(他哥)龟田,他1951年跑去台湾后就再没回

来。他留在"乡里"的家属在20世纪80年代中也跑"顶至头"去找人,要求落实政策。臭猪、文龙古已经给"打铳"了,没什么好落实。"顶至头"考虑到龟田人躲台湾,就给他家属一个"台属"的待遇。当时,"顶至头"重视和台湾讲和,做"统战",就常常邀请龟田家属到"顶至头"去开会。

十、"土改"

革命也许并非全是人们想象中的疾风骤雨式的社会运动,尤其是在外来的革命力量介入较少的偏僻地区,革命也需要"绣花"的工夫。面对这些地区的传统社会生态,"土改"既是一项政治任务,也是技术性颇高的工作,需要以耐心、细致、理性,平衡村落范围内新的利益格局。

(一)"本土农会":处理债务和婚姻纠纷

1949年9月莆田"解放",国民党的"伪保长"被打倒,新的政权来不及建立,当时的农村处于"权力真空"状态,为此,原莆田地下党的领导要求农村尽快建立农会。孙村的农会在1950年年初建立,与稍后由"土改"工作队主导建立的农会不同,这个农会可以说是"本土农会",主席和委员(如宣传委员、建设委员、妇女主席等)都是本村人,有的村甚至把已被打倒的"伪保长"也拉进农会任职,因为当时需要有人出来尽快维持混乱的社会秩序。

"本土农会"的建立并不是为了"土改",而是为了处理突如其来的债务和婚姻纠纷。临"解放",地下党就放出口风,说要把穷人欠富人的债废除掉。结果,一"解放",债权人和债务人的心就乱了。此时,放高利贷、放恶债的人分为两种态度:一是惊共产党来了债权被一笔勾销,所以就拼命催债;二是"风头醒"的债主"不威自畏",找欠债的人,好说歹说,只需还本,利息可以免去,并求以后不要相互找麻烦,而欠债的人又尽量拖着,指望共产党来之后替其免债。再一种纠纷就是婚姻,当时娶媳妇的聘金很高,一般人家不可能一次性付清,往往得拖一两年并分好几次付。有的人付了一截,不肯继续付清,原因是听说"解放"后婚姻自由,结婚不要钱。而按莆田习俗,若男方中途停止付聘金,女方有可能被认为是"破名誉"(如曾失身或痴呆),此时,女方家庭有权没收男方已付的钱以作为其名誉遭损的补偿。

由于当时的债务和婚姻纠纷实在太多太普遍,农会根本就忙不过来,只好采取尽快息事宁人的办法,要求双方各让一步,马上摆平,而并没有采取一味为穷人说话的立场。这个农会真是比政权机关还好使,大家很听话,也很好调解。

(二)"土改队"建立新农会

1951 年 4 月,"土改"的序幕在孙村拉开。近 20 人(包括解放军)的"土改工作队"进驻孙村。"土改队"一到,推平了原有的"本土农会",缴公章收权,着手重建完全服务于"土改"的新农会。第一步工作是着手培养"积极分子",共 6 名,其中只有一人是来自原来的"本土农会"委员。"土改队"比学堂上课还严,花了两个星期培训这 6 名积极分子,主要是启发大家忆苦思甜,让积极分子成为发动贫农的"麴母"。6 名积极分子毕业后,成了新农会的成员,正副主席、武装委员、宣传委员、建设委员、妇女主席正好 6 人。之后又吸收了一大批新的积极分子,开始学习土改政策。

(三)划分阶级成分

阶级成分分地主、富农、中农和贫农,当时并没把中农再细分为上中农和下中农。划分阶级成分的依据并不是占有多少田地或是否有雇工,而是剥削量比例。因为在多地的人家中,地再多也多不到哪里去。剥削量指农户向他人(缺田或无田户)出租田地和(或)放高利贷之所得。计算某农户的剥削量,是一件困难的事,所以必须先访贫问苦,发动群众。怎么发动?就是叫群众一起"开账",看看谁向谁家租田耕,租多少,一年给多少担租;谁向谁家借高利贷,借多少,一年的利息又折多少担谷。群众未被充分发动起来时,有的人很厉害,叫欠债的人别把这笔账供出来,大家私了,以后也别还。摸清了剥削量,还得去算那些有租息收入的人家的家庭成员亲自劳动所得的总量,然后再将其年剥削量除以其年劳动所得量,得出剥削量比例。因为要算这三笔账,所以农会夜以继日忙个不停,账算得昏天黑地。

按孙村"土改队"规定,凡剥削量比例达到 40% 的人家属富农,达到 50% 以上的就是地主。当时孙村所在的北渚乡共 9 个自然村,定出了两个地主,一个名叫阿彩,另一个名叫阿润。先讲阿彩,其实阿彩一家四口人也不足十亩田,主要是阿彩一家都不劳动,把田全租给了别人。阿彩自

己开了一间小杂货店，两个小孩又小，老婆又不会干活。阿彩家侍奉一间佛堂，阿彩也是从临村过继到这间佛堂来顾“香火”的，他家的田事实上是这间佛堂的产业，叫“香火田”，因此，阿彩被打成“‘管公堂’地主”的成分，当时也有人被打成“‘管公堂’富农”的。再讲阿润，阿润的丈夫和夫弟都是伪保长，1950 年就被镇压枪毙了，所以土改队就将阿润定为地主，阿润也没什么田地，主要她家出了两个伪保长，另外就是自己没怎么做田，都租给人，剥削量自然就高了。孙村还定出一户“富农兼恶霸”，名叫阿港，亦有人叫他“香港”，“香港”有四个兄弟，四兄弟都是做田的。“香港”并没出人命事故，主要是兄弟多，家庭经济过得去，平时比较强，讲话大声，比如农田吃水时总想抢先，别人家的牛如果踩到了“香港”的田沿，他就不肯罢休。

（四）插标、收标、丈量田地

阶级成分划定后，就开始丈量各户的田地。先是给各户发表，有几坵地就填几张表。表格上列出田主姓名、面积、“东西四至”（指该块田地东西南北四方围与谁家的田地交界），不识字的就由土改队代笔。由于面积由各户自报，所以土改队在布置时向各户声明必须报实，凡以多报少者（往往是多田户怕为田多所累），其少报的田亩将被没收；凡以少报多者（往往是少田户有意将好的水田多报，指望在土改重新洗牌分地时多分点好田），以后只分给差的地。

填完表后，各户被要求将表格折叠成细条状，并用线拴绑在土改队预先发给的约一米长的竹竿的一端，再把竹竿插到各坵田沿，这叫“插标”。接着就逐坵逐坵“收标”，“收标”的同时，现场丈量田亩，面积有出入的，就记在表格上。土改队规定，田亩面积可以有适当出入，每亩有两成出入范围内的都不算虚报。当时的地契，对较好的田，如八分九分，往往写成一亩，对较差的田，如一亩二，也只当一亩，这是传统如此的。

（五）划“三条线”

收标后，土改队连夜将“标”按户归类，统计各户的水田、旱地及总面积，并造册登记，准备划出“三条线”。什么名“三条线”？一开始不是有访贫问苦发动群众嘛，土改队大体都知道了逐户的家底，于是将生活富裕的定为第一条线，生活基本上自给自足的属第二条线，欠人债借高利贷个

粮食吃甚至无田地的归第三条线。接着以乡为范围,分别计算出第一、二、三条线的人均土地面积。孙村所在的北诸乡,其第一条线的人均土地面积为2.4亩,第二条线的为1.14亩,第三条线的为0.81亩。接下来就准备分田了。

(六)"群众会"

将人家的田契灭掉,分人家的田地,不造压力的话,什么人肯?因此,分田之前得开"群众会",发动群众诉苦。当时去参加"群众会"的很齐,规定一户一人,也有的户不止去一人。通知开会时不需要逐户通知,只需反通知,通知哪户哪户不能参加。如若哪户没被通知参加"群众会",就惊,以为已被土改队视为"狗腿",是防止他们到会场拉拢人,掺凉水。对不服从的人,就将之评为"坏分子",编入"学好队",做义务工,相当于在本地劳改。严重的,就列为"移民"对象,将他全家户口迁移到闽北山区。

当时在北渚的"岳帝庙"(北岳庙)搭台开"群众会","'管公堂'地主"阿彩、"富农兼恶霸""香港"、两个未然镇压的伪保长先蹈和国珍,共四个人被押上台斗争,本来地主阿润也是有份的,但她的丈夫和夫弟刚被镇压枪毙,逐日哭啼啼,人也半生半死,站都站不住,就没架她上台。"群众会"上大家胆很大,凡受剥削有着的就上去检举。批伪保长,主要由壮丁户诉苦;上台诉苦的人不计其数。

(七)分田

分田的政策是这样定的:第二条线的一般属中农,中农不动,即使某户田地人均达到2亩,也不犯他;属第三条线的,若某户高于人均0.81亩的标准,当然也是保持不动,如某户人均不足0.81亩,就从地主或富农家的田地里分割补足;属第一条线的地主、富农,凡地主户,以第三条线人均0.81亩的标准给他留田;凡富农户,其出租给人耕种的田地,一律充公,其自耕的田地则不问多少,一律不动留给他。若再有分不完的田(已保证第三线的少田无田户全部达到人均0.81亩),则抽为做机动田,以备后日分给新增人口。整个北渚乡不到三年,机动田就分完了。

(八)"民主建政","土改"结束

田地分了,土改期结束,农会解散,接下就"民主建政",建立政权,选举乡长,建团(青年团),但没建党。因为当时四方围极少数几个地下党,

一解放，都调到“顶至”（上级）做头头去了，农村没党员，也不可能发展党员，没成熟的人，也无法考验。

先选人民代表，由农会里的人牵头推选，从土改积极分子中产生，适当考虑各自然村的均衡。由此产生了 20 多个人民代表，中间有 3 个女青年，按旧例，农村是不会让未然结婚的女子到社会上出头露脸的，但有的“角头”（同宗或同房）实在找不出麻利的“堂仆”（指男人），只好将比较出超的女青年推出做“角头”的“讲话人”。由人民代表选一正二副乡长，就三个候选人。选举设在“岳帝庙”，在“岳帝爷”“金身”（塑像）背后有间小房，正好两个小门一进一出，里面放三个碗，但碗上面并没写三个候选人的名字。人民代表一次一个进去投票，用豆子投，土改队在里面监票，进去的人问谁谁谁是哪个碗，问清楚后就投给谁。选出正副乡长后，又从人民代表中选出武装干部、财粮（财务、粮食征购）妇女主席、文教委员、水利委员、建设委员。乡政权之下，还在各自然村设行政组，孙村 48 户，设了两个行政组，当时中农都没资格做组长。

在“民主建政”的同时，就开始斗争土匪，主要杀一下农村土势力，不然干部无人敢做。

十一、“度荒”

“度荒”就是度饥荒，村人以此指称从初级社、高级社到人民公社这一特定时期。以疾风骤雨的社会运动方式在农村推进集体化，对长期习惯于家户经济的农民来说，从心理到行为层面，都难以跟进和适应，并由此带来集体经济管理混乱低效、干部贪污、农民消极。加上国家对农业的过分提取，酿成粮食短缺、饥荒。人民公社化运动的失败，其实是一场管理的失败。

（一）初级社

1953 年开始办初级社。初级社生产自主，种什么、怎么种、种多少，全部自定。当时已实行粮食统购统销政策，实行“三定”（定人、定口粮、定亩产），根据各户土地证上的田亩数，定亩产，定粮食统购量。根据家庭人口数留口粮外，剩下的都统购，很多人家都没法完成统购指标。当时一担谷的收购价是四五元，还不够农业成本。

1954 年,连续七八个月无雨,大抗旱,番薯都烂臭在地里,一季收成没了。1955 年年头,没粮吃。按户发“簿子”(购买统销粮的本子),以自报公评的形式,开群众会,讨论各户可以买多少统销粮。一般自报多少就算多少,因为报多也无用,没有钱去“籴”(买粮)。金凤“一厝”(一家)人多,按人头报,供应给 24 担米,一担 12 元,哪有这么多钱?1955 年还供应细糠,不使用“簿子”,一担四五元。

没钱“籴”的户,“惨死”(可怜)。实在无法解决时,也给一条出路,挑盐工,从霞屿盐场挑盐到后海码头,挑一担给四角五分钱。当时开群众会,一户一户评,不是放开让大家去挑盐。一般一户有一名挑盐工,就可以挣够买统销粮的钱了。坏分子、家庭成分富裕中农以上的,不能评为挑盐工。阿梨的前夫参加革命,牺牲了,阿梨成为烈属。她后来的丈夫仙祺因为新中国成立前做过土匪,虽然是烈属的丈夫,还是不让他去做挑盐工。家里没有一名挑盐工,肯定无法解决。1956 年农业收成渐渐好转,但挑盐工连续了四五年。

(二)高级社

1957 年办高级社,咱们一个武盛行政村,只有一个高级社。初级社时,各户将田地入社,是有算地租的。高级社时就没有地租了。初级社的农业生产还可以,高级社时就没有什么生产积极性。因为口粮不够,初级社开始,就有干部私分粮食;高级社时,等于公开私分粮食,干部贪污,社员偷“要”(拿),反正都没有数字,思想都落后都乱了。社员也不敢检举干部私分,不然社员也没得分。粮食统购任务都无法完成,“顶至”(上级)也知道这些情况。好像政府大无能,主要是“顶至”乱指挥,“下底”(基层)就乱做乱应付。

(三)“五八化”

“五八化”(1958 年人民公社化)时办食堂,一切归公,一斤粮食都不能留在“厝里”(家里),猪、牛、羊、鸡、鸭也都归公。听说要归公,“逐祖”(各家各户)赶在登记之前连“暝”(夜)杀猪宰羊。被登记到的,就不能杀。

当时人心不稳,谣言纷纷。有传国民党潜伏特务,专门来抓“稚仔”(小孩)到什么地方抽血,大人惊,不让“稚仔”出门到集体办的幼稚园去。

因为办食堂,"逐祖"(各家)伙食都停了,"稚仔"一日三餐还得背着板凳出门去食堂。也有传人民币无处使了,"逐祖"又拼死使钱,剪布(买布),抢购。有人买储蓄券,一个月可以贴进四元,利息每月八分,十二个月贴完后,连本带利返还。

1958年其实大丰产,粮食生产好。下半年开始就乱指挥了,一亩麦要求种200斤麦种,生产队干部偷偷改为种70斤。还有什么番薯密植,"早田"(早稻)后挂、移苗并坵。当时工作组根本不知农业生产,只执行"顶至"(上级)命令,社员不能提意见。凤来是早期的党员,因1958年种花生,被开除党籍。工作组要求,种花生,一穴必须放三粒花生。凤来背后讲笑话,咱同时按一穴一粒种一坵,等拔花生时看哪种办法好。他因此被说是右倾思想、保守思想,党员抠了。

1958年下半年,"大跃进"开始,强壮劳力都抽调去做"民工"(无偿征用农业劳动力从事国家大型工程建设),炼钢铁、修铁路、建水库,没人做农业,作物生虫也无人去顾,烂熟在地里也没人去收成。

1959年上半年,有偷拿粮食回家的,生产队也是"半眼睁半眼闭"。1959年下半年,食堂垮台。1960年开始"度荒",有的户一天食(吃)两"牙"(顿),有的户一天食一"牙"。食"臭草"(一种可作为猪饲料的草)、臭"菜球"(包菜)皮,煮都熟不了。臭"菜球"皮一担一元多钱,都没有钱买。"后尾"(后来)臭草也食了了。1960、1961年两年,百分之六七十的人得了水肿病。

1960年"度荒",也下达了粮食统购任务。土地归集体,但统购任务下到户,因为生产队的粮食被干部、社员私分私拿了。当时统购任务没有完成,"顶至"(上级)也下拨统销粮,一个生产队一两担,解决特殊困难户,但都被生产队干部私分了。当时生产队干部还"逐暝时"(每天晚上)偷食夜餐,用生产队仓库的粮食换米饭、面,甚至将谷种、麦种、花生种都食净净了。因为乱七八糟,生产队的账目无法做,又因为无账目,干部更加胆大包天。凤来做过生产队会计,连账都不会记,所有发票用麻袋装,平时都无算账。公社的工作组来"整账",都无法整。1964年"社教"(社会主义教育运动),一批贪污的干部被推平,并成立贫下中农协会,由贫农代表推选新的干部。当时群众反对,认为选谁都一样,选举新干部,胃口

反而更大。

1960 年开始,就有生产队私分土地,被知道后又归公。1961 年,咱生产队每人私分四厘自留地,有的生产队每人分八厘,也有更多的。为什么有的多有的少,主要靠社员反映群众要求。若论生产队干部,他其实没有什么积极性去私分土地。如果干部家里没有什么劳动力,他就担心私分后自己家干不过来。对生产队干部来说,有私分跟没私分差不多,反正他可以贪污粮食。私分了,他家人还得多劳动。因此,社员说,"干部会做着,好过走华侨"。

简单地说,自 1958 年农业垮台了。

当时"顶至"(上级)其实也知道"下底"私分土地的情况,有时做"影"(样子)下来检查。有检查,生产队长就叫大家集体出工。到"后尾",私分的土地越来越多,等到 20 世纪 80 年代初允许公开分田时,村里就没有去执行这个政策,因为该分的地都已经被私分过了。按咱本村情况看,有改革开放跟没有改革开放差不多,反正在改革开放之前就分田到户了。

十二、"社教"

在 1949 年之后的历次政治运动中,整人者施虐于挨整者,除了因世仇旧怨而伺机"公报私仇"之情形外,尚有另一情形,即双方原本无冤无仇,仅因初始的情绪对立而滚雪球似地导致变本加厉之整肃,如"过程—事件"之社会学分析所揭示的。在第一种情形下,整人者有预期的报复目标,其在运动之前往往处于劣势,属于报仇"十年未晚"的所谓"君子";第二种情形中的整肃则取决于双方情绪的对立程度,整人者属于不容挑战的所谓"权威"。第一种情形常现于乡土社会,而第二种情形则多发生于"单位社会"。不过,父亲在"社教"(1964 年开展的"社会主义教育运动")中的遭遇,也许两种情形兼有。

(一)人口普查

1964 年有过一次普查人口,不过不像现时的普查人口正规和大规模,只是从各个中学里抽出一些先生(教师)来做普查,来咱大队做普查的"工作队"是从莆田第八中学抽出的四个先生,工作队队长名林前坤。

“五八化”（1958 年“人民公社化”）了（Liao），原北渚乡改名为武盛大队，下设 18 个生产队，咱属于第 18 生产队。18 队的五个干部早在几年前就“议合想空”（合议钻空子），向大队多报了六个人口，目的是减轻统购任务，多一个人口每年可以免征 4 担（400 斤）公粮，同时也可以多领六个人的“布票”（当时“布票”可以在“黑市”买卖），所得好处就由五个干部私吞。为掩人耳目，每个干部家庭的户口簿上就得承担一个虚报的人口，这样，还剩下一个虚报的人口，几个干部来求“寡”（我），就暂时落入咱家庭户口簿上。当时虚报人口的情况大概比较普遍，因此，在那几年，常常是“暝时”（夜里）十点过，大队干部带“工作组”（公社驻村干部）到各家各户拍门，讲“查户口”，那时也无“电光”（电灯），一进门就是好几支“手电”（手电筒）齐齐向人家铺床上乱照，看看人头有无少于户口簿上造册的人数。

咱 18 队也有一个人“躲”（在）大队做干部，名吴标，他好做“死事”（诬陷、弃义）。当时“乡里”（孙村）有一个人名文贤，他是“积极分子”，似乎有可能提拔到大队里去，吴标想压住他。吴标先是给人口普查工作队举报 18 队虚报人口的底细，再回头给“乡里”人讲是文贤跑去大队检举，让文贤背“臭名”。

（二）积怨

有一早，寡到武盛小学（原北渚小学）去上课，刚迈入“办公厅”（教师办公备课室），遂看见工作队队长林前坤坐着等寡，他问寡：“18 队虚报人口，汝知不知”，寡讲“不知”，他就讲“据我们了解，汝本身户上，就可能多报了一个”，寡讲“寡本人的户口早已不在农村，不理家庭户口情况”，他讲“这是大的事情，汝不可能不知”。寡赶着要上课，他弥（越）缠弥紧，讲“汝得讲清楚了再走”，寡“冲冲狂”（愤怒），大声讲“汝是饭桶，普查人口是靠‘码’（猜测）的吗”，讲了挟起讲义夹就走。下课了，他还在等，讲“这是政策问题”，寡讲“寡无工夫跟汝讲闲话”，他也就灰溜溜走了。

没多久，社会主义教育运动开始，学堂的教师都集中到城里学习一个月。冤家路窄，林前坤又借调到“社教”工作队，他“领令”（主动要求）分配到寡这一小组，当时他“成成风”（风头很劲），寡也不理他。接下，设立“社教”运动的机构，县里叫总团部，公社里叫分团部，大队里叫大队部。

林前坤给分在分团部,不过,他的两个同学,一个叫李宝添,一个叫李民盾,这两个人正正好分来武盛大队搞“社教”。

(三)“弌”字之差

“社教”刚发动的时候,也是到处“糊”(贴)标语。供销社有一个“社干”(营业员,因领工资而属“干部”)名嘉琪,他“央”(央求)寡给供销社写标语。都是“顶至头”(上级)规定的标语句,时兴写什么“人的思想第一,政治第一……”四个“第一”,还两个什么“第一”,寡现时不记了。嘉琪事先讲“汝写了,寡再用剪刀将每个字剪出,贴在柱子上”,寡“算”(想),这“第一”的“一”字,假若剪出贴,笔画少,会难看,因此,就将“一”字写成古体的“弌”。

再讲李宝添、李民盾,“社教”工作队大概是“上昼时”(上午)十点左右进驻武盛大队,这两个人“下昼”(下午)就到武盛小学来,问寡“供销社的标语是什么人写的”,寡讲“寡写的”,又问“汝为什么这样写”,寡讲“寡写标语,无标语稿不写,寡是‘凭凭’(完全依照)标语稿写的”,还问“那汝为什么将‘第一’写作‘第二’”,叫寡“齐”(一起)去现场看。寡讲“寡写的是‘第一’,要去汝‘家己’(自己)去”。

当时进驻的“社教”工作队共十七八人,大部分都是工农分子,没文化,将“弌”认定作“式”,根本不识“弌”字就是“一”。因此就将这事情汇报到分团部去,分团部的人也都是草包,有一个熟人名林瑞麟,他特地从分团部跑来好心劝寡:“汝是一个聪明的人,‘甚生’(为何)如此糊涂,汝跟政治开玩笑,将‘四个第一’篡改作‘四个第二’”。接下,分团部又向县总团部汇报,总团长是原珠江村(邻近孙村)的“地下头”(地下革命负责人)林主人。月几了(一个多月后),林主人“批”(批示)回来,讲“标语无错,‘一’的古字是‘弌’”,还解释讲以前茶壶上就是写“弌片冰心”。李宝添和李民盾还不肯“罢撒”(罢休),又来学堂找寡讲“汝得写检查”,寡问“总团批了讲无错,无错了还检查什么”,他讲“分团部已经交代下来,要求汝写检查。汝得这样写:标语口号是为了起到宣传教育作用,我有意写出稀奇古怪的字,不希望让工农兵群众看懂,失去宣传教育作用”,寡讲“寡无这思想意图”,他问“那汝甚生不将‘一’写成‘壹’”,寡“粗嘴”(骂):“像汝这草包正会写出‘第壹’!汝妈的,汝压寡青食(生吃)羊肉,

寡至多不再拾狗屎(指辞职不干)。"讲了就走,校长蒋俊麟拼命逐,揽(抱)着寡讲"汝跟他'对冲'(针锋相对)硬会吃亏",寡讲"寡候防(准备)不做了"。

(四)黑材料

从此,李宝添、李民盾两个人日日拎着黑皮包(黑色塑料包,拎黑皮包几乎成为"工作人员"的身份标志),下乡专门收集有关寡的"黑材料",他替寡整理出这几点:身为国家工作人员,对"社教"工作队态度极端黑劣;篡改教育方针,私自提高学生的及格标准,平时教育学生采取法西斯手段,学生见我有如老虎;趁"社教"工作队进村,将自家耕牛出卖,影响整个生产队生产任务不完成;身为国家工作人员,干涉生产队事情,连评分记工都得由我讲,做队霸;身为国家工作人员,买卖土地,挖社会主义墙脚;身为国家工作人员,搞封建仪式,"成人"结婚时带头去"打"(演奏)"十番"(十种民乐器合奏的民乐)闹洞房……

一共九点,其他几点现时记不了。当时时兴"下楼过关"、"放包袱"、自我检查,不然就发动群众斗争。因此,这两个人要寡承认这些罪状,"家己"(自己)签章,等于将九点"黑材料"做"自我检讨"的内容。寡讲"汝上纲上线,这是帽子做便便(方便)了勒(扣)寡头顶"寡不肯签字,就跟他对抗。他讲"我们是毛主席派来的工作队",寡讲"毛主席是派汝来做工作,不是派汝来食人"。这期间,县教育局(原教育科)也派人来动员寡,讲"这一批社教队日日都讨论如何收拾汝,汝不当跟社教队齐相立"。

再讲咱这一座厝(房子),新中国成立前起了一层,1952 年再翻建一层,成"双层楼"。李宝添、李民盾也要做文章。他问寡:"汝起这一座厝使多少钱",寡讲"八九百",他故意讲"八百加九百就是千七",寡讲"汝爱讲多少就是多少",他问:"解放刚了,汝就有钱起厝,而且汝家庭身份还是贫农? 多少贫农都无钱起厝,汝甚生有钱?"寡讲"是不是贫农翻身有罪",他讲"那汝家庭身份有问题,土改时汝是农会主席,身份是汝'家己'(自己)评的",寡讲"阿弟啊,寡惊汝无这样的能力! 这周围九个自然村的家庭身份都是由寡负责评定的,汝讲寡评不准,那还得回头重新土改?"

李宝添、李民盾日日找寡,缠寡做鉴定,就是在他整理出的"黑材料"上签章,反正寡已候防(准备)不做了,遂签了字给他。隔一礼拜,有一

“暝时”(夜晚)通知到学堂开会,宣布将寡开除,限寡两天移交清楚班级学费账目、学生情况材料。寡讲“寡准备便便了,今暝现移交”,其他教员都不肯接收,后尾由校长蒋俊麟签字接收。

(五)收场

第二天“下昼时”(下午),寡“躲”(在)楼顶(二楼)一边曝日头一边弹琴,李宝添假扮来访问,他讲“下昼有闲弹琴,汝对寡是不是还有什么意见?我们也无叫大队以后管制汝,字也是汝自愿签的。寡来看汝后日口粮如何解决,自留地如何解决”,寡讲:“老李啊,汝最大的能力也就到此为止了,假若汝大权揽在手,寡可能早就给汝打成地主了”。

1982年夏季,县“落实办”(落实政策办公室)发文来,宣布1964年“社教”工作队的“九点鉴定”查无实据,属于错误处分,叫寡去办理退休手续,补发18年工资。隔几天寡到“落实办”,办了退休手续,至于补发工资,“落实办”讲:“我们查了县教育局、公安局档案,都无汝受处分的材料,汝是给‘社教’队下了黑手,‘青杀’了,因此无办法补发工资”。

1994年,教师退休协会组织到笏石医院(离孙村约十公里)体检,寡遇着方天荣在治疗牙,他是曾经驻武盛大队的“社教”工作队队长,30年了,还是相认得出,寡讲“方队长,寡真心实意大感谢汝,假如‘社教’没受处分‘去厝’(回家),寡这性格,‘文革’寡硬死(一定死)”。寡也举一支烟给他,他都不敢做声。

十三、“文革”

政治运动对乡土社会中位居上层的精英和身处边缘的小人物一样重要,对精英来说,政治运动意味着权力重组;对小人物来说,政治运动就是他们改写失意人生的唯一机会。在渴望权力上,精英与小人物、中枢机构的头头脑脑与乡土社会的无名小卒,无不环环相扣息息相通。因此,历次的政治运动方可急风骤雨般席卷全国上下。政治运动中的“政策”越是下移便越是“左倾”。“发动群众搞运动”,这是放权;放权即权力的行使不受监督,故必生腐败——或在运动中为自己谋取优势,或报私仇泄私愤。

像孙村这样的乡土社会,人们世代聚居,凡不同派系的精英,大体都是世代恩怨纠结不清且渐趋势均力敌者,而严重缺乏能力和机会的边缘

小人物,凭其一己之力又绝无翻身的可能。此时,政治运动就是一种突如其来的强大外力,精英借此打破乡土的权力均衡,小人物借此突入社会中心。在父亲的叙述中,乡土精英与小人物的呼应合唱,使抽象和宏大叙事的“文革”在偏僻的孙村也被演绎得声色俱有。

(一)“新派”、“红派”

“新派”、“红派”是怎么叫出来的都不知,反正“新派”叫“新贫总”,属造反派,意思是说贫下中农当家做主;“红派”给叫做“保皇派”,属当权派。“文革期”(文化大革命期间)就是忽时“新派”忽时“红派”。若“新派”上台,他的政权名“一打三反小组”,不知是什么意思;若“红派”上台,政权名“革领组”,就是“革命领导小组”。人说邓小平三起三落,“寡”(我)看咱“乡里”(本村)“新派”、“红派”多少起多少落都不知。譬如,“今暝”(今晚)大家说现时“红派”最“吃风”(风头劲),这“巡”(次)会“企”(站)到底了,谁知道“第二早”(明早)就听说“红派”倒了,权给“新派”夺走“转”(夺回)。主要听“顶至”(上级),“顶至”说“红派”倒了,“下底”(基层)也就倒了,“红派”就“弯跑”(溜跑),“伏土”(转入地下)。“寡”(我)想那都是从中央一条线落来,像“风气”(传染)一样,就是不知当时消息为何如此灵通?都是说倒就倒,也没人指挥,“逐个”(各人)自自觉,没人去挡一挡拼一拼。名为“夺权”,并无动脚动手,就是写大字报、贴大字报、盖大字报。当时大字报糊“满山”(到处),夺权争分夺秒,时间紧迫,都没工夫去撕,只是大字报相盖,用“家己”(自己)的大字报将另一派的大字报全部覆盖。上台落台的标志就是大字报,看什么派的大字报是新贴出的,“侪”(大家)就知道现时是什么派掌权了。当时,纸给“除”(浪费)多少都不知。

当时村小学有一个教师名林玉聪,他是邻近的珠江村人,珠江村是闽中游击队的据点,新中国成立后出不少县官省官,“文革”前就被打倒了。因此,“文革期”珠江村全部都是“新派”,要夺权。林玉聪就“躲”(在)咱“乡里”(村里)活动,做发起人,“拖”(拉拢)人入“新派”,他也“央”(委托)人“连暝”(连夜)来两“巡”(次)“拖”“寡”(我),说林玉聪交代讲汝也是受迫害的人,这“时头”(时候)不出,“伏厝里”(躲家里)做什么,应该出,站出闹革命。“寡”讲,“寡”现时安平自在,不理闲事。那时候,同一

个家庭的兄弟仔,一个是“新派”一个是“红派”。往往“大仔”(长子)或者能干的是“红派”,夹“躲”(在)中间的(既非“大仔”也非“末仔”)平时没什么发言权的是“新派”,多少兄弟仔都是如此。入“新派”的人都有干部瘾,“心官里”(心里)想,夺权了,后日“寡”(我)就是干部。总的来讲,“红派”在台顶的时间长、机会多、势力大;“新派”往往上台不大久就倒了。这倒来倒去的当中,有“新派”转“红派”的,这叫“杀出”;也有不倒翁,什么派当权就倚靠什么派、加入什么派。其实,“寡”(我)看“新派”、“红派”到现时还有有痕。前两年,邻村(时任县委书记的外舅舅家)做戏,县委书记特故调集沿海片几个镇的党委书记,“连暝”(连夜)聚会,这一批人在“文革期”都是“红派”。

(二)“积极分子”

有几个人在“文革期”“躲”(在)台顶跳呀跳,都是“积极分子”,也属“新派”。“平素时”(平时)鬼都想不到这几个人后日会做干部。一个名“乌林干”,人讲他连屎都秤不足五十斤;一个名红清,人又弯弯(驼背),讨一个“老妈”(老婆)又“安安神”(弱智);一个名“剃头坤”,人像一只布袋,米六都不到。

先讲“剃头坤”,他也没党员也没团员也没人推荐,不知因为什么,有一时期给当到“一打三反小组”组长。他也经常到“外乡”(外村)去做“讲用会”,像现时先进人物做报告,给讲得“师师傅”(很会讲)。当时时兴穿“列宁衣”,就是短短的棉衣,人家都是穿在身上,他出新奇,是披在肩上,做“讲用会”的时候,讲一句耸一下肩膀头,“逐个”(各个人)讲,“坤阿给装得还很有‘式数’(样子)”。他下台了,做回老本行,“躲”(在)“乡里”剃头,不怎么讲话,好像变了一个人。他会拉二胡,年冬“乡里”有人结婚,请他去拉胡闹洞房,他还会讲笑。

红清也是都无文化的一个人,他“一厝”(全家)几个“兄弟仔”都是“不着担”(不堪重用)的,都有点弯腰(驼背)。当时经常“连暝”(连夜)开“评审会”,“乡里”的“四类分子”(地富反坏)集中起来,站“躲”(在)台顶,由台下群众评“四类分子”近期的表现是好还是坏。红清都是最积极,因为他遇事好表现,好做(政治)红人,因此给人叫做“红”清。“评审”任何一个“四类分子”,他都有话讲。红清“手肚”(上臂)戴一个“红布圈”

（红袖圈），都是用手捋一下“手尾”（衣袖），“拳头手”（握拳）举起来，头一句都是“我检举，这个地富反坏右分子……”其实，农村只有“地富反坏”“四类分子”，没有“右”派，红清大概是听“扩播”（有线广播），学城里（县城）人讲“地富反坏右分子”。妇女人都是“躲”（在）台下偷骂红清，讲“红清红清，汝要去死了，怎么统大队逐个‘四类’的底细汝都知”。

再讲“乌林干”，人又“乌”（黑）又“干”（瘦），嘴又扁扁，眼睛又塌塌，但他声音大声，斗争“四类”的“评审会”上他常常大声喊口号。他跟红清齐相配合，红清检举一了（Liao），“乌林干”就“牙根咬浮浮”（咬紧牙关），对着反绑双手的“四类分子”的“脚膊头”（膝盖）踢过去，将“四类”的头差不多按到台面，说，“坦白从宽，抗拒从严”。“乌林干”这个人“杀凶”（喊打喊杀）过头，做的事情群众都看不过目（看不下去）。

（三）“四类”

“四类”就是“地富反坏分子”，不过逐个人习惯叫“四类”。“土改”一结束，就开始评“四类”。首先有年龄限制，就是截至“土改”时，地主富农家庭当中未然达到18岁的“稚仔”（小孩）一律不能评为“四类”；多多少少也有人数限制，大家心中有数，一户地主或者富农家庭一般只评出一个“四类”；新中国成立前做土匪、恶霸的，评为“坏分子”；至于“反革命分子”，界限明明显，属伪党员、伪警察的，没打成“反”，凡做到国民党区党部书记以上的，才打成“反”。评“四类”大关键，什么人给评上“四类”的话，就不能在生产队出工挣工分，只能到大队去做义务工，并无一分报酬。

“土改”一结束，“四类”就受管制。当时有三个“四类”分给“寡”（我）管制，一个是“坏分子”名阿正，一个是“恶霸兼富农”名“香港树”，一个是“恶霸富裕中农”名“狗屎坯”。这三个人“逐暝里”（每个夜晚）都来向“寡”汇报，从破衫的里袋掏出一片破纸，交给“寡”，说“起早”（今早）爬起后“上昼”（上午）做什么“下昼”（下午）做什么。这三个人到咱“门里”（家门口），只敢“躲”（在）“门嘴口”（大门口）“企”（站），叫他入内，“寡”讲“椅条（条凳）且坐”，他也不敢坐。要是有别人“躲”这“讲新闻”（聊天），这三个人都是不敢抬头给人照脸打招呼。有一年“七月半”（农历七月十五中元节），“狗屎坯”“连暝”（连夜）来，他还是穿一件往时有裙的衫（纽扣在腋下身侧），到了“门里”，手伸里袋，要出（拿出）一块“碱粿”

(“七月半”节日糕点,每家都炊蒸用大米、糯米和碱水磨出的“碱粿”),用破报纸包,有一两斤,“寡”想,如若拒绝,他反而惊汝后日检举,因此就接手收下。

“文革”一开始,就时行“凌迟”(折磨)“四类”,“散不当时”(随时)就开群众会斗争。“恶霸兼富农”“香港树”和“坏分子”金锁两个人最受“凌迟”,这两个人,“鼻头骨最硬”(斗争时敢抗拒),逐个人讲,汝去杀他他都无惊。“积极分子”将“香港树”的头使力按下去之后,他慢慢回转头,眼睛看一下,对“积极分子”说“罢紧罢紧罢紧”(不要紧),意思是讲“寡记着,后日慢慢跟汝算账”。后尾,这成“乡里”的笑话,逐个人开玩笑说,“阿港讲,罢紧罢紧罢紧”。还有金锁,他绝对不肯领错,给“积极分子”打得最惨,他人高大,头很难被按着地,“积极分子”又要死按下去,他人就翻滚在地,又被拖起来,脚踢过去,这时,金锁明明显眼睛大颗起来(圆目怒视)。金锁从不检查,他是全村最后一个“摘帽”(平反)的“四类”。直到1982年,金锁“尾仔”(小儿子)考上第一军医大学,金锁变成军属,大队干部必须在年关去慰问军烈属。大队治保主任请示公社,说“金锁还是‘现管’(现行管制),怎么去慰问”。公社又请示县,县领导指示,先摘帽子后再慰问。

还有唯一的一名女“四类”名玉英,伊(她)最无辜。玉英是富农“布袋坤”的大儿媳妇,从外乡嫁来,评“四类”时“布袋坤”死了(Liao)了(Le),玉英比丈夫大三四岁,年龄已超18岁,算伊享受有着剥削阶级的生活,因此被打成“四类”。斗争玉英时,“积极分子”红清大声喊:“地富反坏右分子蔡玉英,马上向群众坦白交代、彻底检查剥削阶级的生活”,玉英人老实,声音又细细,玉英说:“奴但不会检查”(但是我不会检查),红清提高声调:“不会检查?那汝剥削人是怎么剥削的,不止汝会不知(难道你会不知道)?”玉英还是细细声:“什么名剥削,奴但不知。脚一入门就穷死落来,奴等于给‘伊厝’(指婆家)做工。‘伊厝’一山田地又多,做死都不了(Liao),做有食无,连番薯干都是‘拒肯’(定量控制)给奴食。番薯新上(指七月地里番薯新出产),蒂头蒂尾(指一个番薯的头部和根部)锉一下,煮给媳娘(女人)食,番薯心单剩煮一鼎(一锅)给堂仆(男人)食。食米的时节,米汤勺起给媳娘食,米留给堂仆食。”玉英讲了(Liao),“下

底"(台下)的妇女人"目油鼎鼎"(热泪盈眶)。当时还常常将"四类"游街到埭头(公社所在地),"新派"倒台的时候,也被"红派"组织去参加游街,剃光头,"四类"家里的棺被扛出做道具(一般人家都给上年纪的老人预备棺材,这是儿子孝敬老人的表现。游街之后还是会还给"四类"家里),棺里装一个草人"刘少奇",玉英披麻戴孝,装"王光美",一路哭讲。游街了(Liao),玉英跟人讲笑,讲"游街,还省做工夫(省得劳动)"。玉英一直得浮肿病,子儿又不孝,大概是1978年春头(春季),玉英死了。"乡里""逐个"讲,玉英一世人(一辈子)没享一日福,最不值。玉英"做七"(死后七七四十九天的亡灵超度仪式)的时候,伊(她)大仔买了一条马鲛,讲要祭奠给玉英食,"逐个"人讲,玉英在生时候有如此孝顺就好了。

(四)"做落盒"

"公安八"和吴标两个人,专门好(喜好)将别人"做落盒"(为自己利益把别人整得动弹不得)。

"公安八"原来参军,复员后安排"躲"(在)埭头(公社),没正式工作,是交管站(交通管理站)、派出所、市管会(市场管理委员会)三"祖"(家)合雇的,用于维持秩序,抓人,因此给人叫做"公安八"。他每月工资24元,每个单位平摊8元。"公安八"也常常"躲"(在)"乡里"(村里)转来转去,裤头(腰间)日日插一支驳壳枪,不知有多威风。当时"统乡"(全村)一共48人"四类",比例之高据说"躲"(在)全县也是出名的,其中大部分是给"公安八""做落盒"的。他那一"乡头"(自然村),自古就结死冤家。评"四类"的时候,"公安八"起作用,在已被打成"地主"、"富农"的几"祖"(户)"冤家头"当中,"杀杀"(不管三七二十一)给人"戴帽子",譬如"香港树"、"狗屎坯"、"狗妹"三个"兄弟仔"(当时已分家),给打成"四类"的差不多20人,其中"狗妹""单祖"(一户)就九个"四类","狗妹"五个仔五个媳妇,就差末仔末媳妇当时未然成人,一共四对"老公妈"(夫妻),连同"狗妹"本人,全部"四类","狗妹""老妈"(老婆)已经死了(Liao)。"四类"家庭,都是大穷,"香港树"、"狗屎坯"、"狗妹"三兄弟这一"科头"(房系),逐个(各个人)都是穿黑衫黑裤,因为没钱去剪布,就"家己"(自己)织"家己"染。往时四五十人"四类"集中大队做义务工,譬如"起"(盖)学堂(小学)"起""三忠馆",也是一圈围都是黑衫黑裤,看了

真正让人会痛心。

再如吴标,吴标主要将文焰“做落盒”。吴标是“双头蛇”(两面派),“新派”当权他就是“新派”,“红派”当权他就是“红派”。当时,吴标“躲”(在)大队做干部,文焰还只是生产队长,因表现好,大队准备让他入党,再提拔到大队。1967年“六月天”(夏天)的某“暝时”(夜里),文焰和几个生产队干部“齐”(一起)“加餐”(夜宵)吃酒,文焰到副队长家里去拿碗箸(碗筷),因为他好(喜欢)空腹吃酒,事先就醉了,他躺在生产队副队长“老妈”(老婆)的“铺顶”(床上)睏(睡),副队长看文焰这么久还未然回头,就“去厝”(回家)看,看文焰已睏入眠,就认定他“搞腐化”(性关系)。第二天,副队长已接受中间人调解,要求文焰剪一块红布来“挂红”(领错),但吴标坚决反对,说这事情不能私了,应该通知“公安八”来。吴标还举例说,譬如这一张竹椅,只能我坐,不能别人坐。吴标又骗文焰说“汝赶紧跑,不然汝问题粗(严重),统乡六名妇女检举汝搞腐化”。第三天“半暝过”(夜深),文焰来拍门,手里拎两瓶酒,坐落,斟两杯酒,说:“咱‘齐’(交游)到此止了,该结束了。”第四天,文焰就被“公安八”拘留走了。后尾,抓文焰去劳改,刑满放出,“到厝”(回家)了(Liao)又打成“四类”。

1977年,“顶至”(上级)准备给文焰“摘帽子”,就先找几个群众开评审会,意思是看群众对文焰的改造满不满意,大队治保主任说,这反正也是做一个形式。原生产队副队长已当正队长,评审会在一个新任副队长的“厝里”(家里)开,没几个人敢去替文焰讲好话,就咱“一厝”(一户)几个,还有文焰原来带的一个“打石”弟子(文焰也是石匠),文焰的一个远房亲戚,还有一个“青暝农”(阿农,眼瞎,后生时被抓壮丁去参加国民党的海军陆战队)。副队长为巴结正队长,威胁说,文焰若摘“帽”,“寡”(我)就不当干部。“青暝农”当时在场背一句话毛主席语录,“寡”记大清楚,他说:“民族要团结,国家要统一,这是不可抗拒的历史潮流。”

后记

孙村是我的家乡。自 1978 年 14 岁离家到城里的莆田六中读高中起，35 年过去了，但孙村对我来说，并不是只有少时的记忆。

1998 年的最后一天，我和同人创办并支撑了五年的《岭南文化时报》遭停刊。我安顿好寂寥的心情，回到孙村过年。那个冬天阴冷寒湿，虽近年关，村人还是早早入夜安眠。在这个沿海偏乡的冬夜里，静谧得令人错觉似有无数根游丝般的银针穿耳而过。在家里昏黄的灯下，我独自摊开父亲白天给我的“莆田县地图”，寻觅地图上一个个熟悉的村名，唤起我对孙村的地理空间与社会空间的想象。年后的春节里，我尝试着拜访周边的媒人，了解孙村的通婚圈。这是我做的第一个孙村调查，调查报告以“社会变迁与乡村通婚地域的伸缩”为题，发表在《开放时代》1999 年 7 ~ 8 月号。随后断断续续，写了多篇孙村的文章，还有直至近日才完稿的这篇“‘界外’：中国乡村‘空心化’的反向运动”。算起来，前后正好 15 年，还好我有十余年时间寄身于《开放时代》。作为主编，我得免“科研考核”与“课题”纠缠，方有描写孙村的从容自在。

因为父母年届耄耋，我每个春节都回孙村省亲小住。父亲一生刚毅威严，因此我小时候从不敢主动跟他

说话。他年迈了,我给他沏茶点烟,自然而默契。在家里二楼的客厅里,我暗自预拟话题,在半是闲聊半是访谈之间,父亲以其丰富的阅历和超凡的记忆力,告诉我一个不曾想也未曾见的孙村,有粗砺的质地,有柔弱的内里,有陆离的景象,也有绵长的地平与人心。我整理了与父亲在连续五六个春节里的漫谈,题为"乡村社会的小写历史",作为本书的附录。它是今天孙村的底色,也是今天孙村的景深。

父亲是孙村的乡老,在他身体虚弱行走不便的最后两三年里,在元宵节永进社杨公太师起驾巡游乡里的仪式场合,我作为"乡老替",穿起蓝色长衫,捧香跪拜。在娱神的唢呐声中,在双膝点地的瞬间,才觉得是真正触及家乡的大地。只是越是贴近孙村,就越是本能地拒绝把孙村当作学术对象的"他者"。

本应早些时候印出这个书稿,那样就可以当面呈献给父亲,让他看看我所描写的孙村有多大程度的差错。可是,一年前他走了,他临终的着装还是那袭孙村乡老的蓝色长衫,一顶呢子礼帽。

我要特别感谢黄宗智先生多年的鼓励与敦促,他早在五年前就给上海某出版社编辑写信推荐说"他做孙村的研究有特殊的条件,因是他家乡,也因为他 80 多高龄的(前村庄教师)父亲记忆非常清晰、具体"。后因出版社计划改变而未果。很高兴五年之后,本书稿得以再度获选为黄先生主编的这套丛书中的一种。

也感谢责任编辑对本书的精到指正。

吴重庆

2013 年 8 月 22 日记于台湾成功大学